دراسات فى

الفلسفة الإسلامية

دكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

دراسات في

الفلسفة الإسلامية

دكتور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٢

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت: ٤٨٧٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت: ٥٩٢٣١٤٦

* دراسات فى الفلسفة الإسلامية

* تأليف : الدكتور عباس محمد حسن سليمان

* الطبعة الأولى ، ٢٠٠١

* رقم الإيداع : ٢٠٠١/١٤٩٠٢

I.S.B.N. 977-273-239-4

* الناشر : دار المعرفة الجامعية

العنوان :

٤٠ش سوتر – الأزاريطة – الإسكندرية

ت : ٤٨٧٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إليـهـا ..

لعـل الفكـر الذى بيننـا ينتشـى

زوجتـى

مقـــدمـــة

كُتبت الدراسات التى تشكل متن هذا الكتاب على فترات متفاوتة فى أثناء العقد الأخير من القرن العشرين ، أى فى العقد الذى شهد أهم الأحداث العالمية التى بدأت تفرض نفسها على العالم أجمع . ومن أبرز هذه الأحداث ما حققه العلم فى مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بحيث أصبح المحور الرئيس الذى يدور حوله كل أوجه النشاط الإنسانى .

فالعلم الذى نقل البشرية من طور إلى آخر هو الذى يقوم حاليًا بخلق علم جديد، وحضارة جديدة ، ولحظة حضارية مختلفة كل الاختلاف عن كل ما هو قائم حتى الآن . لقد تحول العلم والثورات العلمية إلى قوة من القوى الكاسحة التى تصنع الأحداث وتشكل المستقبل ، وتعيد ترتيب أولويات الدول والمجتمعات والأفراد ، فالقوة والغنى والتقدم والتحضر تقاس الآن بمقياس واحد ، وربما وحيد هو الاندماج فى الحضارة العلمية ، والأخذ بمعطيات الثورة العلمية والتقنية ، تلك الثورة التى فتحت مجالات معرفية لانهائية لفهم أدق تفاصيل الكون والحياة والمادة، وفهم مكوناتها وتفاصيلها الدقيقة والغارقة فى الدقة ، بما فى ذلك نشأة الكون وبروز الحياة على الكرة الأرضية ، وبنية وظيفة الجزئيات والوحدات الوراثية للإنسان[1] ... إلخ .

ومن الطبيعى أن يجد الباحث الآن صعوبة بالغة ، حينما يتناول موضوع بحثه ، بمعزل عن تلك الإنجازات العلمية الكبرى التى تحققت على مستوى العالم. وهو أمر طبيعى بالنسبة لمن وضع نفسه موضع المسؤول عن إعادة بناء الفلسفة الإسلامية ، وترميمها على أسس علمية . وهو لهذا السبب لايملك التنصل من المؤثرات العالمية التى ساهمت فى تكوين النظام العالمى الجديد . ولاشك فى أن

---

(١) د. عبد الخالق عبد الله : العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها ، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٨ ، العدد الثانى)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٩٩م، ص: ٦١-٦٦.

وضعًا كهذا له دلالته وأهميته فى فهم جملة من المؤثرات ، مثلت أقوى إرهاصات النسق الفلسفى الإسلامى الذى ينبغى تشيده .

ولذلك فإن الثورة العلمية والتقنية المعاصرة تفرض علينا إعادة النظر فى صلة المفاهيم الفلسفية الإسلامية بالعلوم المعاصرة ونظرياتها ، لأن كل تجديد أو تحول يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر الفلسفى المعاصر له. فإذا أردنا لفلسفتنا الإسلامية مواكبة روح العصر والاستفادة إلى أقصى حد من الثورة العلمية والتقنية التى تفيد فى تنميتها وتطويرها ، يتوجب علينا إعادة النظر فى أسسها بإدخال نتائج الثورة العلمية والتقنية واحتوائها ضمن بنيتها الأساسية ، لتصبح دلائل على معاصرتها ووسائل دعم لمواجهة تحديات المستقبل .

فمن غير المعقول أن ندخل إلى الألفية الثالثة ، ونحن نسبح فى سماء الميتافيزيقا بعيدًا عن أرض العلم والتقنية المعاصرة ، وهذا ما نلمسه بالفعل فى الدراسات الفلسفية فى جامعاتنا العربية . ولذلك يجب صياغة فلسفتنا الإسلامية فى ضوء تطور الفكر العلمى المعاصر بكل ما يطرحه من إشكاليات نظرية وعملية.

وأخيرًا ، فلعلى أكون قد ألححت بهذه المقدمة إلى ضرورة تجديد الفلسفة الإسلامية ، بحيث تكون أكثر تفهمًا للواقع الثقافى المعاصر ، وأكثر تفاعلاً مع الحضارة العلمية المعاصرة . فيتمكن المسلمون من التواصل والاستمرار فى عصر العلم والتقنية ، والإسهام الفعال فى تشييد حضارة المستقبل .

د. عباس محمد حسن سليمان

سيدى جابر

فى ٢٠٠١/١٠/١

الفصل الأول

مشكلة وحدة المعرفة الإسـلامية

بين المتكلميـن والفلاسفة

تقـديم :

شهدت الفترة الأخيرة من القرن العشرين تطورًا هائلاً على جميع الصعد، ولاسيما العلمى منهـا ، تمثّل فى تلك الوثبات التى حققها العلم فى مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بحيث أصبح المحور الرئيسى الذى تدور حوله كل أوجه النشاط أو المظاهر المرتبطة بحياة الإنسان فى هذا الكون[١] .

ومن أهم المسائل التى حققها العلم فى هذه الفترة ، أنه لم يعد جُهدًا فرديًا بل سادت فيه روح الفريق وعمله ؛ بالإضافة إلى فكرة تداخل العلوم Interdisciplinary ، أى أن أية ظاهرة تستحق الدراسة والبحث لابد من النظر إليها من عدة جوانب : فلسفية وإنسانية واجتماعية واقتصادية ، وغير ذلك، على المستويين النظرى والتطبيقى .

فالاتجاه الذى يفرض نفسه اليوم ، هو التركيز على وحدة المعرفة أو وحدة العلوم –الطبيعية والإنسانية– وتوقف بعضها على بعض ، لأن فصل بعضها عن بعض فصلاً نهائيًا ليس سوى عمل تعسفى لايساعد على تقدم المعرفة البشرية فى المجالين العلمى والإنسانى . فلقد أصبحت وحدة العلوم حقيقة محسوسة ، ويكفى أن ننظر إلى العلوم الجديدة التى تنبت باستمرار فى تخوم العلوم القديمة ، مثل البيولوجيا الكيميائية ، والفيزياء الرياضية ، وعلم النفس البيولوجى ، وعلم النفس الاجتماعى .. إلخ[٢] .

ولعل موضوع تصنيف العلوم عند المسلمين يُقدم لنا نموذجًا فريدًا لمفهوم وحدة المعرفة أو وحدة العلوم ، لأن التصانيف العربية الإسلامية للعلوم قامت

(١) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى (سلسلة عالم المعرفة) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨م ، ص : ١٩٧– ٢١٥ .

(٢) انظر : د. محمد عابد الجابرى : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمى)، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٤م. ص : ٤٦ .

على رؤية أو تصور فلسفى لطبيعة العلم وموضوعه وغاياته ، إنطلاقًا من التصور الإسلامى الصحيح للعلم الذى يقوم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها[1] . فالتصنيف -إذن- يضىء فهمنا لمبدأ تداخل العلوم أو وحدة المعرفة البشرية فى الثقافة الإسلامية.

ولما كان العقل الإسلامى يستند دائمًا فى بحثه وحكمه على الأشياء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ؛ لذا فقد انطوى موضوع التصنيف على معظم مانسج حول العقيدة الدينية الإسلامية من علوم ؛ بالإضافة إلى علوم اللغة لارتباطها بعلوم الدين .

وهذا لايعنى أن الفلاسفة المسلمين قد اقتصروا على هذه العلوم فقط، وإنما أخذوا فى الحسبان مالحق المجتمع الإسلامى من تطورات ثقافية فى المجالات المختلفة ، وخاصةً بعد إطّلاعهم على التراث اليونانى . وهكذا ظهرت تصانيف اليونانيين بما تضم من تصنيف لأرسطو وغيره من الفلاسفة فى التصانيف الإسلامية .

والحق ، إن المفهوم الإسلامى للعلم وتصنيفاته يقدم لنا إطارًا عامًا لتصور واحد عن العلم والمعرفة ، وأشكالها وأجزائها وعناصرها ، كما يقدم تمييزًا للمعارف أو العلوم من حيث مراتبها وغاياتها . ولهذا المفهوم أثره الكبير فى إطار المعرفة العام ، لاسيما من حيث أوجه التخصص فى بعض الفروع دون بعضها الآخر ، كما هو واضح تمامًا فى العلم المعاصر .

وإذا كنا فى هذا البحث بصدد تأصيل التصور الإسلامى لمبدأ وحدة المعرفة، فإن أول ما ينبغى أن نفعله هنا هو تناول موضوع التصنيف من خلال تحليل جوانبه المختلفة سواءً كانت فلسفية أو دينية . وذلك "بهدف استبعاد مالا ضرورة له من الأسس والمبادئ"[2] التى يقوم عليها التصور الإسلامى قديمًا،

---

(١) انظر : د. أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، (مقال ضمن مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٧ ، بيروت، ١٩٩٣م) ص : ٧٩ .

(٢) د. محمد ثابت الفندى : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٦٩م، ص : ١٠ .

وإعادة النظر فيها من جديد "بالتحليل والضبط المنطقى"(١) . ولعل هذا الأمر يساعدنا كثيرًا فى تأسيس تصور إسلامى معاصر لمبدأ وحدة المعرفة أو تداخل العلوم. ومن ثم ، فإن هذا البحث يحتاج منا إلى تبيان النقاط التالية :

النقطة الأولى : مدخل إلى وحدة المعرفة فى الثقافة الإسلامية .

النقطة الثانية : التصور الفلسفى الإسلامى لوحدة المعرفة من خلال النموذج الذى قدمه نصير الدين الطوسى .

النقطة الثالثة : التصور الدينى الإسلامى لوحدة المعرفة من خلال النموذج الذى قدمه ناصر الدين البيضاوى .

النقطة الرابعة : وتنحصر فى نقد وتقويم كل من التصور الفلسفى والتصور الدينى لوحدة المعرفة ، وأيهما يتسم بالجدة والأصالة .

وفى الخاتمة نشير إلى الأسس أو المبادئ التى تشكل التصور الإسلامى المعاصر لمبدأ وحدة المعرفة أو العلوم .

وأخيرًا لعله بهذا البحث أكون قد لفتُّ النظر إلى مبدأ تداخل العلوم الذى يكشف -كما سوف نرى- عن جوانب أصيلة من التراث الإسلامى؛ ولعل ذلك أيضًا يدق ناقوس الخطر لإعادة النظر فى نظم التعليم فى عالمنا العربى بعامة والتعليم الجامعة خاصة ، حيث تسود طرق التلقين والحفظ على تنمية ملكات التفكير والملاحظة التى تفجر طاقات الإبداع والابتكار عند الطلاب ، إذا ما قُدم لهم العلم فى إطار فكرة التداخل بين العلوم أو حدة المعرفة .

مدخل إلى وحدة المعرفة فى الثقافة الإسلامية :

تميزت الخلافة الإسلامية فى العصر العباسى (١٣٢-٦٥٦هـ = ٦٦١-١٢٧٤م) بعقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل فى تاريخها؛ وقد تمثل ذلك فى ميل الخلفاء ابتداءً من المنصور (١٣٦-١٥٨هـ = ٧٥٤-٧٧٥م) وانتهاءً بالمأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م) إلى البحوث العلمية والفلسفية

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١١ .

على مختلف أنواعها[1] . ومن ثمَّ فإن فترة حكم العباسيين تُمثل عصرًا تميز فيه الخلفاء برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة[2]. وقد نتج عن ذلك، أن أسهم العلماء إسهامًا عظيمًا في إنارة طريق تقدّم حضارة العالم. ففي عهد هذا الانطلاق لبني العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشقت طريقها إلى "العصر الذهبي للإسلام"[3] .

وقد كانت حركة الترجمة والنقل بمثابة المقدمة المعرفية للنهوض الثقافي في هذه الحضارة، حيث أصبحت علوم اليونان في الرياضيات والفلك والطب والجغرافيا والطبيعة والفلسفة والمنطق وغيرها ممهدة أمام طلاب العلم والعلماء العرب والمسلمين، مترجمة إلى اللغة العربية، ومليئة بالحواشي والتحقيقات والملاحظات والنقد. وكان من نتاج ذلك أن برز علماء عرب ومسلمون طوروا العلوم درسًا وشرحًا وتحقيقًا ونقدًا وتعليقًا . وبذلك مهدت الترجمة الطريق إلى التأليف والأبحاث العلمية .

وتبعًا لتلك الحركة ظهر العلماء والفلاسفة الذين أسهموا في تبيين ملامح الفكر الإسلامي وتسجيل نتاجه؛ فكان أن ظهر ثابت بن قرة ، والخوارزمي، ومحمد الفرغاني، والطوسي، وغيرهم في مجال الرياضيات والفلك[4]؛ كما برز أبو بكر الرازي وابن سينا في مجال الطب[5]؛ وابن الهيثم في مجال البصريات[6]؛

---

(١) د. محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م. ص : ١٦٥.

(٢) انظر : د. ماهر عبد القادر : حنين بن إسحاق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م. ص:٢٧. د. على عبد الله الدفاع : إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة وتعليق: د. جلال شوقي؛ دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٢٥.

(٣) د. الدفاع : إسهام علماء المسلمين في الرياضيات ، ص : ٢٥.

(٤) انظر : قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت، (بدون تاريخ)، ص : ١٥٤-١٦٢، ١٩٥-٢٠٥، ٢٤١-٢٤٨، ٤٠٧-٤١٦ .

(٥) انظر : د. على عبد الله الدفاع: أعلام العرب والمسلمين في الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م، ص : ٨٣-١٠٤، ١٣٨-١٦٧ .

(٦) انظر : د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م، ص : ١٣٣-١٣٦. د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمي للحضارة ـ

والكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة[1].

وفى يقينى أن هؤلاء العلماء استطاعوا إعادة النظر بصورة جذرية فى النظريات العلمية القديمة، بما لديهم من تجارب علمية جديدة ساعدت على نمو المعرفة العلمية فى مجالاتها المختلفة، من رياضيات وفلك وطب وبصريات؛ بالإضافة إلى تطويرهم للفكر الفلسفى .

وبناءً على ما تقدم، تراكمت علوم كثيرة فى الحضارة الإسلامية، مما أدى إلى ضرورة العمل على إجمال هذه العلوم وتصنيفها ووضع نظام واحد لها، وتعيين فروع العلوم المختلفة وغاياتها ومنافعها فى إطار المعرفة العام. ولهذا أخذ العلماء بفكرة تصنيف العلوم بغية إقامة المعقول فى الحركة العلمية، مما ينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف فى أحد العلوم أو فى مجموعة منها[2].

تطور تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى

بدأ التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى ابتداءً من القرن الثانى للهجرة؛ وذلك برسالة لجابر بن حيان (ت ١٦٠هـ) سماها "رسالة الحدود"[3] . وكذلك نجد عند الكندى (ت٢٦٠هـ) فى القرن الثالث الهجرى محاولة لتصنيف العلوم من منظور أرسطى، وذلك فى رسالته التى سماها "رسالة

- الإسلامية ، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م، ص: ٧٩-٨٧.

(١) هناك دراسات عديدة عن دور الكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة لايمكن حصرها فى هذه الدراسة.

(٢) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص:٣٤.

(٣) انظر : جابر بن حيان: رسالة الحدود، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ) . ص:١٠٠ وما بعدها. وانظر أيضًا تصنيف جابر بن حيان للعلوم فيما يلى : جابر بن حيان: رسالة إخراج ما فى القوة إلى الفعل، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان)، ص: ٤٨. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٨٧-١٠٧. جلال موسى: منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م، ص : ٥٩- ٦٢.

في كمية كتب أرسطو"[1].

أما في القرن الرابع الهجرى، فنجد أبا زيد البلخى (ت٣٢٢هـ) الذى أخذ عن الكندى فكرة تصنيف العلوم من المنظور الأرسطى؛ قد وضع في هذا المجال كتابًا بالغ أبو حيان التوحيدى في الثناء عليه ـ كما سوف نرى ـــ وهو كتاب "أقسام العلوم"[2]. وكذلك نجد أبا نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) الذى تأثر بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، وحذا حذوهما في تقسيم العلوم[3]؛ قد وضع أيضًا كتابين في هذا المجال هما ؛ "إحصاء العلوم" و"التنبيه على سبيل السعادة". والشيء نفسه كان أيضًا في رسائل إخوان الصفا[4] -منتصف القرن الهجرى-

---

(١) انظر : الكندى : رسالة في كمية كتب أرسطو، (ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠م) . ص : ٣٦٣- ٣٨٢.

وانظر أيضًا تصنيف الكندى للعلوم فيما يلى : ابن نباته المصرى: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ١٢٥ . د.محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة، ص : ١١٠. د. أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص : ٩٨- ١٦٦.

(٢) انظر : د. سحبان خليفات: رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية (دراسة ونصوص)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م. ص: ١٦٤. ابن النديم : الفهرست ، تحقيق: رضا تجدّد ، طهران، ١٩٧١م. ص: ١٥٣.

(٣) لقد ألف الفارابى كتابين عن أفلاطون وأرسطو ، هما :

١ ـ فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها وآخرها. وفى هذا الكتاب بين كيفية ارتباط المطالب العلمية وخروج بعضها من بعض في مصنفات أفلاطون.وقد نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه: "أفلاطون في الإسلام" في بيروت ، عام ١٩٨٢م .

٢ ـ فلسفة أرسطو طاليس وأجزاؤها ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى. وبين فيه أيضًا تدرج فلسفة أرسطو وأغراضه في مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وقد نشره د.محسن مهدى في بيروت عام ١٩٤١م.

(٤) انظر تصنيف إخوان الصفا للعلوم فيما يلى : رسائل إخوان الصفا، تحقيق : بطرس البستانى، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م. المجلد الأول، ص : ٢١-٤٧ . حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، ١٩٨٩م، =

تلك الرسائل التى تُعد موسوعة جامعة فى الفلسفة والعلوم(١). وكذلك فقد أشار ابن النديم (ت٣٨٥هـ) فى كتابه الفهرست إلى جميع العلوم التى ظهرت حتى عصره، وطريقته فيه أن يقسم الكتب بحسب أصناف العلوم، ثم تعدى ذلك إلى تراجم مختصرة لمؤلفيها.

وقد ألف الخوارزمى(٢) (ت ٣٨٧هـ) كتابًا جامعًا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات مضمنًا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات وسماه "مفاتيح العلوم" وجعله مقالتين إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم .

أما أبو الحسن العامرى(٣) (ت٣٨١هـ) الذى مات بعد ولادة ابن سينا ببضع سنوات ، فيتبنى هو الآخر تقسيم أرسطو، مع محاولة تعديله ليشمل العلوم الإسلامية . فهو يقسم العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها، وأخرى لغيرها، تنزل من المقصودة لذاتها، منزلة الأداة ، وهى علمان: المنطق واللغة . والعلوم المقصودة لذاتها، يقسمها إلى قسمين: علوم حكمية وأخرى ملّية (أى خاصة بالملة الإسلامية) . فخلافًا للفارابى وابن سينا، يصرح على الأقل بالعلوم الإسلامية كعلوم قائمة بذاتها ولايحشرها ضمن ما يسمى عادة بالعلوم العملية(٤).

وكذلك ألّف أبو سليمان السجستانى (ت بعد عام ٣٩١هـ) كتابًا مستقلاً

- ص: ٢٠٩-٢٣٣. مهدى محقق : تقاسيم العلوم (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الأول، العدد ١-٢، الأردن، ١٩٩٠م ، ص : ١١٠، ١١١ . د. جلال موسى: منهج البحث العلمى ، ص : ٧١-٧٦.

(١) انظر : د. عمر فروخ: إخوان الصفا (درس - عرض- تحليل) ، دار الكتاب العربى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٤٢،٤٣.

(٢) انظر تصنيف الخوارزمى للعلوم فيما يلى : د. جلال موسى: منهج البحث العلمى ، ص : ٧٦،٧٧ . مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١١، ١١٢ .

(٣) سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، (مقال ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٩، المغرب، ١٩٨٢م، ص: ٥٩،٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص : ٥٩ .

فى تصنيف العلوم سماه بـ " اقتصاص طرق الفضائل "[١] . وهو من المؤلفات التى اعتمد عليها أبو حيان التوحيدى فى تصنيفه للعلوم، كما سوف نشير فيما بعد.

وأما ابن سينا[٢] (ت٤٢٨هـ) فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى عدة مواضع من كتبه، وكان تصنيفه لها فى موضع غيره فى موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفا واحدًا لها فى جميع كتبه، بل كان هذا التصنيف يختلف بحسب تطور تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى[٣]. ففى كتابه "عيون الحكمة" مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الأرسطى الذى يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية[٤]. ولكن ابن سينا فى أواخر أيامه نجده فى كتاب "منطق المشرقيين" يكيف التصنيف الأرسطى تكييفًا يمكنه من أن يوسعه كى يشمل ما يسميه "علم النبوة" أو "الصناعة الشارعة"[٥] .

أما أبو حيان التوحيدى فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى العلوم"؛ تلك الرسالة التى توجه بها إلى قوم كانوا ينكرون فضل الفلسفة والمنطق، ويرون انعدام صلتهما بالفقه والدين[٦] .

---

(١) انظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (بدون تاريخ)، جـ١٠، ص : ٩٦.

(٢) انظر تصنيف ابن سينا للعلوم فيما يلى : د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص: ١١٨-١٢٠. د. جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص : ٦٨-٧١. د . مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت- باريس، ١٩٨٣م، ص : ٤٨٤، ٤٨٥. د. مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٢، ١١٣.

(٣) لابد من الإشارة هنا إلى أن ابن سينا قد ألف فى تصنيف العلوم رسالته بعنوان " فى أقسام العلوم العقلية"، وقد نشرت عام ١٩٠٨م، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

(٤) انظر : ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ، دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت، ١٩٨٠م . ص : ١٦، ١٧.

(٥) انظر : ابن سينا : منطق المشرقيين، تقديم د.شكرى النجار، دار الحداثة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص: ٢٣-٢٨. سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم ، ص : ٥٨ .

(٦) يقول التوحيدى " والذى هاجنى لهذه الشكوى، وأحوجنى إلى هذه العدوى ، قول قائل منكم: ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولاسيما للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام" . (انظر : أبو حيان التوحيدى: رسالة فى العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان=

وقد أورد التوحيدى بعض المراجع التى اعتمدها فى تصنيفه للعلوم، فذكر "أن شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب ، قد فرغوا من جميع ذلك فى كتب مشهورة تشتمل على آداب مأثورة، مثل كتاب "أقسام العلوم" ، وكتاب "اقتصاص الفضائل" ، وكتاب "تسهيل سبل المعارف". فمَنْ نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء"[1] .

وتعدى التوحيدى ذلك إلى تحديد أنواع العلوم من فقه، وسنة، وقياس، وعلم الكلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلم نجوم، وحساب ، وبلاغة ، وتصوف. ولئن كانت معظم هذه التعريفات مأخوذة عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أباحيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة، متوخيًا تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى[٢].

وقد استمر التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى، فنجد ابن حزم الأندلسى[٣] (ت ٤٥٦هـ) فى القرن الخامس الهجرى يخصص لتصنيف العلوم رسالتين: أولاهما تسمي "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"؛ أما الثانية فيعطيها عنوان : " رسالة مراتب العلوم" . وكذلك نجد عند ابن عبد البر القرطبى المالكى[٤] (ت٤٦٣هـ) ، محاولة لتصور العلوم ومراتبها وعلاقة

- التوحيدى، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ) ، ص: ٢٠١. وقارن: عبد الرازق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى (سيرته– آثاره) ، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٤٩م. ص: ٢٥٣) .

(١) التوحيدى : رسالة فى العلوم ، ص : ٢٠٢ . وانظر: د.أحمد محمد الحوفى: أبو حيان التوحيدى، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص: ٦١ .

(٢) انظر : د. زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، (أعلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، بدون تاريخ. ص: ١٠٦. د. إبراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى، (نوابغ الفكر العربى) ، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، بدون تاريخ، ص : ٥٠. عبد الرزاق : أبو حيان التوحيدى ، ص : ٢٥٣.

Marc Berge, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi L'-Ulum) d'Abu - Hayyan al tawhidi, (introduction, traduction, glassaire, technique, manuscrit et edition critique); im Bullit en d'Etudes orientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964, P.275.

(٣) انظر : سالم يفوت : تصنيف العلوم ، ص : ٥٣– ٩١.

(٤) انظر المرجع السابق، ص : ٨٤–٨٩.

بعضها بالآخر من منظور أصولي فقهي .

أما الغزالي[1] (ت ٥٠٥هـ) فإنه قد أثبت تصنيفين للعلوم : الأول في كتاب "إحياء علوم الدين"[2]، والثاني في "الرسالة اللدنية". وهما تصنيفان مختلفان أشد الاختلاف ، بل متعارضان تمام التعارض. فتصنيف الإحياء تطغى عليه النفحة الإسلامية، بينما تصنيف الرسالة اللدنية يهيمن عليه الطابع الفلسفي الأرسطي[3]. وقد جاء بعده اللوكري[4] (ت بعد ٥٠٣هـ) وألف كتابه : "بيان الحق بضمان الصدق" وضمنه في الفصل الأول منه تقسيمه للعلوم، ذلك التقسيم الذي لم يخرج فيه عن نهج ابن سينا.وكذلك أيضًا ألّف فخر الدين الرازي[5] (ت ٦٠٦هـ) كتابًا مستقلاً في تصنيف العلوم سماه بـ "جامع العلوم" أو "الستيني" لأنه يبحث فيه عن ستين علمًا .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا في ذكر كل العلماء والفلاسفة الذين كان لهم دورًا مهمًا في موضوع التصنيف ، لذلك يكفي أن نقول : إن تصنيف العلوم قدَّم لطلاب العلم ومحبي المعرفة كيفية التعرف الصحيح على موضوع العلم الذي يريدون أن يتعلموه ، ومكنهم من أن يوازنوا بين العلوم ليعرفوا أفضلها وأوثقها وأتقنها . كما ساعد على تشييد أسس متينة لمواصلة البحث العلمي والتأمل ، واستمرار تحصيل المعارف الجديدة ، مما ساعد على ازدهار الحضارة الإسلامية وتقدمها .

– التصور الفلسفي الإسلامي لوحدة المعرفة الإنسانية (نصير الدين الطوسي نموذجًا)

تناول نصير الدين الطوسي موضوع تصنيف العلوم في مقدمة كتابه "أخلاق ناصري" ، كما أفرد له رسالة مختصرة بعنوان "أقسام الحكمة"[6] .

---

(١) انظر المرجع السابق، ص : ٦١–٦٧.

(٢) انظر الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص: ١٣–٤١.

(٣) سالم يفوت: تصنيف العلوم، ص : ٦١.

(٤) انظر : اللوكري : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤م . ص: ١١٣–١١٧. مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٤.

(٥) مهدي محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٥.

(٦) ذكر هذه الرسالة ونسبها للطوسي كل من سارتون وبروكلمان ، فيما يلي :

- Sarton, G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962, Vol 2, P:1010.

الأمر الذى يمكننا معه بيان الكيفية التى أسهم بها فى هـذا المجـال، والنهـج الـذى يتبعه فى تصنيف العلـوم فـى القـرن السـابع الهجـرى؛ فموضـوع التصنيـف عنـد الطوسى، يعد مدخلاً أساسيًا لتقويم المنهج العلمـى لديـه. وهـذا مـا سـنعرض لـه على النحو التالى:

أولاً : مقدمة كتاب "أخلاق ناصرى"(١) :

يتناول الطوسى فى مقدمته لكتاب الأخلاق موضوع العلـوم مـن حيـث إن موضوع هذا الكتاب هو أحـد تقسيمات الفلسـفة. ومـن ثـم فإنـه ينبغـى البـدء بتحديد تعريف لمعنـى الفلسـفة وتقسيم موضوعاتهـا، لاسـيما وأن الفلسـفة فـى جانبها التعليمى تعنى معرفة الأشـياء علـى مـاهى عليـه، وتوجيـه أفعالنـا - بقـدر الإمكان- فى الطريـق الصحيـح، ولهـذا فـإن النفـس قـد تحصـل بوسـاطتها علـى الكمال الذى تتوق إليه .

وبذلك ، فإن الفلسفة تنقسم إلى جزأين: أحدهمـا نظـرى والآخـر عملـى؛ يختـص القسـم النظـرى بـإدراك حقـائق الأشياء وتأملهـا بحسـب إمكـان القـدرة البشرية، مع العمل على استطلاع القوانين التى تتبعها، وعلاقتها بالماهية التى هـى عليها. ويختص القسـم العملى بالتوجيه الصحي لما يقـوم بـه المـرء، واجتهـاده فـى عمله واستدعاء قدراته للتجلى الفعلى بقدر ما تسمح قوة الإنسان، وبذلك يكون الكمال حاصلاً ، فالجانبان (أعنى النظـرى والعملـى) لازمـان لإعـداد المـرء لأن يكون حكيمًا كاملاً وإنسانًا تامًا، ويصل إلى أعلى مراتـب السـمو الإنسـانى، أو كما يقول الطوسى : "إنه يُبرر الحكمة فيما يريده، وبذلـك فالحكمـة هـى مـاهو عليه ، والخير الأعظم هو ما يُبديه"(٢) .

ولما كانت الفلسفة هى معرفة كل الأشياء على ماهى عليه، وتوجيه الأفعـال

---

(١) انظر :

- Brockelmann. K., : Gesehichte der arabischen Litterature, Leiden, 1943, vol I. P.672.
- Wickens, G,M,: Nasir al- din Tusi's: The Nasiran Ethics, London, 1964. P: 26-29.
- Stephenson, J, : The classification of the Sciences According To Nasirud- din Tusi; in Isis, cambridge, 1923. Vol. 2.P. 329-338.

(٢) The Nasiren Ethics, Op. Cit., P.27.

في الطريق الصحيح ، فإنها من ثم تنقسم بحسب انقسام الأشياء ذاتها. ولذلك فلما كانت الأشياء تنقسم إلى نوعين: أحدهما : الأشياء التى يستقل وجودها عن الأفعال الإرادية للنوع البشرى -مثل: عقل الأفلاك ، الأرواح، السموات، العناصر... إلخ) - والآخر: تلك الأشياء التى تعتمد على إرادة الإنسان وتنظيمه. ولهذا فمعرفة الأشياء تنقسم أيضًا إلى نوعين: الأول: معرفة النوع الأول فى الأشياء ويسمى "الفلسفة النظرية" ، والآخر : معرفة النوع الثانى للأشياء ويسمى "الفلسفة العملية" .

والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين : أحدهما : معرفة الأشياء التى لايلزم لوجودها مادة، مثل الماهية الإلهية والعقول العشرة، والآخر : تلك الأشياء التى لايكون لها وجود إلا فى المادة. وتلك الأشياء المادية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول : أشياء بالنسبة لها يكون فهم التجسد المادى وتصوره ليس جوهريًا أو ضروريًا ، مثل العدد وأجزائه ، والثانى : الأشياء التى لاتُعرف إلا من خلال تجسدها المادى، مثل كل الأجرام أو الأشياء فى السموات والأرض وما بينهما.

وهكذا فإن الفلسفة النظرية تكون على ثلاثة أقسام، الأول : الميتافيزيقا، الثانى: الرياضيات، الثالث: العلم الطبيعى. وكل من هذه الأقسام الثلاثة يحوى عدة أجزاء بعضها يصنف كأصول، والآخر كفروع ـ أى مشتقات من الأصول؛ وذلك على النحو التالى :

أولاً : الميتافيزيقا:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى عنصرين: أحدهما : معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة العقول والأرواح التى تسبحه وتعظمه، وهى علل الموجودات الاخرى، والقوانين التى تخضع لها ووظائفها؛ ويسمى هذا بالعلم الإلهى أو الإلهيات. والآخر: علم الكليات، وهو يعنى معرفة الشروط العامة للوجود، مثل الوحدة والكثرة، والضرورة والإمكان، والأولية والتتالى .. إلخ؛ وهذا ما يسمى بالفلسفة الأولى.

وتنقسم الفلسفة الأولى إلى عدة فروع، مثل: علم النبوة ومراتب الولاية، وشروط العالم الآخر .. إلخ .

ثانيًا : الرياضيات:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى أربعة عناصر أو أقسام؛ أحدها: علم المقدار، ويشمل قوانينها وعلاقاتها ويسمى الهندسة، والثانى: علم الأعداد وخواصها، ويسمى الحساب، والثالث: علم اختلاف الأوضاع والأجرام السماوية والتى تعود إلى بعضها بعضًا، ومراتب الأجرام ومقادير حركاتها ومساحات أجزائها، ويسمى علم الفلك . ويلاحظ هنا أنه ينبه صراحة على أن علم التنجيم يقع خارج هذا العلم .

وأما العلم الرابع فهو علم النسب المنتظمة وشروطها، ويُسمى التركيب؛ أو هى التى تنطبق على النغمات وعلاقاتها ببعضها بعضًا؛ وتحديد الأنغام والنسب بينها، وهى ما يسمى علم الموسيقى .

يضاف إلى ذلك ، أن الطوسى يقسم الرياضيات أيضًا إلى عدة أنواع ، مثل: علم المناظر، وعلم الإبصار، والجبر، وعلم الحيل (الميكانيكا) ... إلخ.

ثالثًا: العلم الطبيعى:

يقسم الطوسى العلم الطبيعى إلى ثمانية أقسام ، هى :

الأول : علم الشروط الأولية للأشياء المتغيرة فى هذا العالم، ويسمى "السماع الطبيعى" .

الثانى : علم الأجسام البسيطة والمركبة، وقوانين العناصر العليا والسفلى، ويسمى "السماء والعالم".

الثالث : علم المبادىء الجوهرية، والعناصر اللازمة لتحول المادة؛ ويسمى "الكون والفساد".

الرابع : علم العلل الجوية أو الفلكية والظواهر الأرضية، مثل : الرعد والبرق، والصواعق ، والمطر والثلوج ، والزلازل، وما شابه هذه الأشياء؛ ويسمى "الآثار العلوية" .

الخامس : علم الجمادات وجزئيات مركباتها ، ويسمى "علم المعادن" .

السادس : علم الأجسام النباتية وظواهرها الحيوية وخواصها الفعلية؛ ويسمى "علم النبات" .

السابع : علم الأجسام التى تتحرك بإرادتها الخاصة، ومبادىء حركاتها، وقوانين ظواهرها الحيوية وقواها؛ ويسمى "علم الحيوان" .

الثامن : علم العقل البشرى، وطريقة دراسته واستخدام قواه، سواء أكان داخل الجسم أم خارجه؛ ويسمى "علم النفس" .

ويمكن أن نشتق من العلم الطبيعى عدة فروع من العلوم، مثل : علم الطب وعلم التنجيم، وعلم الزراعة ... وغيرها .

أما علم المنطق فإنه يختص بمعرفة "كيف" نعرف الأشياء، وطرق اكتشاف المجهول منها. وبذلك فإنه فى الحقيقة علم التعليم، وهو وسيلة لاكتساب العلوم الأخرى. ولقد أخرج الطوسى المنطق من صلب تصنيفه للعلوم، وذلك باعتباره آداة تستخدم لضبط الفكر فى كافة العلوم النظرية.

وأما الفلسفة العملية فهى أن نعرف كيف نخصص الفعل لغرض ما، وماهو الفن المناسب للنوع البشرى، وكيف نوظف الفنون الإنسانية بدقة فى الواقع لتنظيم الجهود فى هذه الحياة والحياة الأخرى. وما هو المطلوب لكى يصل الإنسان إلى الكمال الذى يبغيه، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما علاقة الفرد بنفسه، والآخر علاقته بالآخرين وبمصاحبتهم . وهذا القسم الثانى ينقسم بدوره إلى علاقة الفرد بالمجتمع الذى يشمل المنزل والمسكن الذى يقيم فيه، والآخر علاقته بالمدينة أو الإقليم أو الحكومة بصفة عامة. وبهذا فإن هناك ثلاثة أقسام للفلسفة العملية، أولها : علم الأخلاق، وثانيها: علم الاقتصاد المنزلى، وثالثها: علم السياسة.

تلك هى فكرة نصير الدين الطوسى عن موضوع تصنيف العلوم، كما أورده لنا فى مقدمة كتابه عن الأخلاق. وهو الجزء الذى اعتمد عليه "جون تشيفنسون" فى مقالة عن تصنيف العلوم عند الطوسى. ويبدو أن "تشيفنسون" لم يدرك أو لم يصل إلى علمه أن الطوسى قد ترك لنا رسالة مختصرة فى هذا المجال؛ وهى موضوع الجزء التالى .

ثانيًا : رسالة الطوسى فى أقسام الحكمة :

لقد اتبع الطوسى فى تقسيمه للعلوم فى هذه الرسالة ما كان متبعًا عند الفارابى وابن سينا؛ وفيها يقسم الحكمة إلى قسمين: نظرى وعملى؛ والقسم العملى إلى ثلاثة أقسام ، وهى[1] :

١ - علم الأخلاق : وهو علم يُعرف منه أنواع الفضائل التى ينبغى على الإنسان أن يتصف بها، فتجعله سعيدًا فى حياته الدنيا والآخرة.

٢ - علم تدبير المنزل: وهو علم يُعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجته وأولاده وخدَّامه، وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال ، ووجه الصواب فيها.

٣ - علم السياسة : وهو علم يُعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها.

أما القسم النظرى من أقسام الحكمة فيقسمه الطوسى إلى ثلاثة أقسام أيضًا.

الأول : طبيعى يبحث فى أحوال الأجسام الطبيعية وأنواعها.

والثانى: رياضى يبحث فى أمور يصح تجردها عن المادة فى الذهن، مثل التربيع والتدوير والعدد .. إلخ.

والثالث: إلهى يبحث فى أمور تفتقر فى وجودها وفى حدودها إلى المادة والحركة.

أولاً: العلم الطبيعى ، أصوله وفروعه[2]:

---

(١) انظر : الطوسى : فصل فى بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة (ميكروفيلم ٤٥٧٣٧)، الصفحة الأولى وقارن : ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية (ضمن كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات)، مطبعة هندية بالموسكى، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٨م، ص : ١٠٧، ١٠٨. طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. جـ١، ص: ٣٨٥،٣٨٦.

(٢) انظر : الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة ، الصفحة الأولى.

يقسم الطوسى أصول الحكمة الطبيعية إلى ثمانية أقسام هى:..

الأول : البحث فى الأمور العامة للأجسام الطبيعية، كالحركة والسكون، والنهاية واللانهاية.

الثاني : فى أركان العالم وحركاتها وطبائعها وأماكنها الطبيعية، ويشتمل عليها كتاب "السماء والعالم" لأرسطو.

الثالث: فى الكون والفساد، وهو يبحث فى كيفية الأمطار والثلوج والرعد والبرق وأمثالها، ووجودها فى بعض البلاد دون بعضها الآخر، وفى بعض الأزمان دون غيرها ، وسبب نفع بعضها وضرر بعضها الآخر .

الرابع : فى الآثار العلوية ، وما يلحق الأجسام العنصرية قبل الامتزاج، كالتخلخل[١] والتكاثف[٢].

الخامس: البحث فى المعادن، وهو ينحصر فى التعرف على أحوال الفلزات : طبائعها وألوانها وكيفية تولدها فى المعادن، وكيفية استخراجها واستخلاصها عن الأجزاء الأرضية ، وتفاوت طبائعها وأوزانها[٣].

- وقارن : طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ١، ص: ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٧. ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٨-١١١. د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م ، ص : ٩٣-٩٦.

(١) التخلخل يطلق على عدة معان، ومعناه الحقيقى هو: ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر، (التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د.لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية: د.عبد النعيم محمد حسين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م، جـ٢، ص: ٢٣٢، ٢٣٣. وانظر: ابن سينا: رسالة فى الحدود ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق: د.عبد الأمير الأعسم، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص: ٢٥٨).

(٢) التكاثف هو: انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شيء؛ وهو يقابل التخلخل مقابلة التضاد . (الجرجانى: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٩٠) .

(٣) يرى طاش كبرى زاده "أن التصانيف فيه كثيرة، ولا أنفع ولاأجمع من تآليف الطوسى" . (انظر: مفتاح السعادة،جـ١، ص : ٣٠٩) .

السادس: في النبات ، وهو يبحث في خصائص أنواع النبات وعجائبها وأشكالها ومنافعها ومضارها.

السابع: في الحيوان، وهو يبحث في خصائص أنواع الحيوانات وعجائبها ومنافعها ومضارها.

الثامن : في النفوس وقوتها، ويشتمل عليه كتاب "الحاس والمحسوس" لأرسطو.

أما فروع العلم الطبيعي عند الطوسى ، فهى سبعة أقسام:

١ ـ **الطب** : وهو يبحث في بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض، لحفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ ـ **في أحكام النجوم** : وهو ينحصر في الاستدلال بالتشكلات الفلكية من أوضاعها ، وهى أوضاع الأفلاك والكواكب: من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع، على الحوادث الواقعة في عالم الكون والفساد، من أحوال الجو والمعادن والنبات والحيوان.

٣ ـ **علم الفراسة**[1] : وهو علم يتعرف فيه أخلاق الإنسان من أحواله الظاهرة من الألوان والأشكال والأعضاء .

٤ ـ **علم التعبير (تعبير الرؤيا)** : وهو علم يتعرف منه المناسبة بين التخيلات النفسانية والأمور الغيبية، لينتقل من الأولى إلى الثانية، ليستدل بذلك على الأحوال النفسانية في الخارج ، أو على الأحوال الجارية في الآفاق.

٥ ـ **علم الطلمسات**[2] : وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية، ليحصل قوة هي مبدأ فعلٍ غريب في الأرض.

٦ ـ **علم النيرنجات**[3]: وهو مزج قُوى الجواهر الأرضية، ليحصل لها قوة يصدر

---

(١) الفراسة في اللغة: التثبت والنظر، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب. (الجرجاني: التعريفات، ص: ٢١٢) .

(٢) الطلسم: عقد لاينحل، وقيل: هو مقلوب اسمه، أعني: مسلط، لأنه من جواهر القهر والتسلط. (طاش كبرى: مفتاح السعادة، جـ١، ص: ٣١٦).

(٣) النيرنجات: معرب نيرنك ، وهو التمويه والتخييل . (طاش كبرى: مفتاح السعادة، جـ١، ص: ٣٤١) .

عنها فعل غريب.

٧ ـ **علم الكيمياء**[١] : وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض، حتى يحصل الذهب والفضة وغيرهما.

ثانيًا : العلم الرياضى ، أصوله وفروعه[٢]:

يرى الطوسى أن أصول العلم الرياضى تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول : علم العدد ويسمى الأرثماطيقى، وهو علم يتعرف فيه على أنواع الأعداد وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض.

الثانى: علم الهندسة ، ويسمى الجُومِطْريا، وهو علم يعرف منه أحوال المقادير ولواحقها، وأوضاع بعضها عند بعض ونسبتها، وخصائص أشكالها.

الثالث: علم الهيئة، وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة، العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها.

الرابع : علم الموسيقى ، وهو علم يُعرف منه أحوال النغم والإيقاعات ، وكيفية تأليف اللحون وإيجاد الآلات الموسيقية .

وقد عرف الطوسى علم الموسيقى[٣] بأنه يتألف من علمين[٤] :

---

(١) الكيمياء: لفظ عبرانى معرب، أصله "كيم يه"، ومعناه آية من الله. (طاش كبرى: مفتاح السعادة، جـ١، ص: ٣١٧) .

(٢) انظر : الطوسى: رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الأولى والثانية.

وقارن : طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ١، ص : ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٩.

ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص : ١١١-١١٢ . د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص : ٩٦-٩٨.

(٣) يرى زكريا يوسف أن هذا التعريف هو التعريف نفسه الذى جاء به من سبقه من المؤلفين الموسيقيين، كالفارابى وابن سينا . (انظر: الطوسى: رسالة فى علم الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤. (مقدمة المحقق) ، ص :٨) . وقد سار ابن زيلة أيضًا فى الاتجاه نفسه لتعريف الموسيقى فى كتابه "الكافى فى الموسيقى" . (انظر: ابن زيلة: الكافى فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤م. ص:١٧) .

(٤) الطوسى : رسالة فى علم الموسيقى، ص :١٢ .

١ ـ **علم التأليف** : وهو نسب الأصوات الواقعة فى النغم المختلفة فى الثقل والحدة -لا فى الجهارة والخفاتة- على وجه تَقَبُّله الطباع.

٢ ـ **علم الإيقاع**(١): وهو النظام الواقع بين أزمنة السكونات المتخللة بين الفقرات والنغمات.

أما فروع العلم الرياضى عند الطوسى، فهى ستة فروع :

- من فروع علم العدد:

١ ـ **علم الجمع والتفريق**: وهو ضمّ الأعداد والحدود الجبرية المتشابهة بعضها إلى بعض.

٢ ـ **علم الجبر والمقابلة** : وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج المجهولات العددية بمعادلتها لمعلومات تخصها.

- من فروع علم الهندسة:

٣ ـ **علم المساحة**: وهو علم يتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام، بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب.

٤ ـ **علم جر الأثقال**: وهو علم يتبين منه كيفية اتخاذ الآلات النقلية بالقوة اليسيرة.

- من فروع علم الهيئة.

٥ ـ **علم الزيجات والتقاويم** : وهو علم يتعرف منه مقادير حركات الكواكب، خاصةً السبعة السيارة وتقويم حركاتها، وإخراج الطوالع، وغير ذلك، منتزعًا من الأصول الكلية.

---

(١) الإيقاع لغة : مصدر أوقع متعدى وقع، من وَقْع الكلام أى تأثيره فى النفس؛ وعليه فإن التوزين الموسيقى هو صياغة الجُمل فى اللحن حسب نقرات أى أجزاء زمنية معدودة فى كل هواء (مازورة)؛ أما الإيقاع فهو صياغة اللحن حسب أجزاء متناسبة من المفاصل الزمنية، محدودة فى كل ميزان (انظر: ميخائيل خليل الله ويردى: فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م. ص: ٤٦٠ - وأيضًا د. مجدى وهبه: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان ، بيروت، ص : ٤٨١، ٤٨٢).

– من فروع علم الموسيقى:

٦ ـ علم الآلات الغربية كالأرغل والعود والمزامير والقانون.

ثالثًا : العلم الإلهى ، أصوله وفروعه(١) :

يقسم الطوسى أصول العلم الإلهى إلى خمسة أقسام:

الأول : الأمور العامة مثل العلية والمعلولية.

الثاني : النظر فى مبادىء العلوم الموضوعة تحته .

الثالث: فى إثبات العلة الأولى ووحدانيته، وما يليق بحاله عز وجل.

الرابع : فى إثبات الجواهر الروحانية.

الخامس: فى كيفية ارتباط الأمور المنفعلة الأرضية بالقوى الفاعلة السماوية وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول.

أما فروع العلم الإلهى عند الطوسى، فهى قسمان:

الأول: البحث عن كيفية الوحى، وصيرورة العقل محسوسًا حتى يرى الشيءُ (الإنسان) الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين.

الثاني: علم المعاد الروحانى ، وأن الجسمانى لايستقل العقل بإدراكه وتحقيقه. ولذلك جاءت شريعة المصطفى ﷺ الحقة بذلك؛ وأما العقل، فقد أثبت السعادة والشقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن.

علم المنطق :

يرى الطوسى أن علم المنطق هو "آلة العلوم وخادمها"(٢) ؛ كما يشير إلى أن المنطق هو "فهم معان يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة"(٣) وقد

---

(١) انظر : الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة ، الصفحة الثانية.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الطوسى: أساس الاقتباس ، ترجمة : منلاخسرو، تحقيق ومراجعة وتقديم: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعى ، د. محمد السعيد جمال الدين ،طبع آلة كاتبة) ، ١٩٨٠م، ص: ٤٢.

وضع الطوسى تصنيفًا منهجيًا لموضوعات المنطق على النحو التالى:

١ ـ إيساغوجى ومعناه المدخل من وضع فورفوريوس، وهو ينصب فى البحث على الكليات الخمس[١].

٢ ـ قاطيغورياس أو المقولات، وهو البحث عن المفردة الذاتية[٢]. وهذا البحث له أهميته من حيث "إن صناعة التحديد والتعريف، واكتساب مقدمات القياسات بلا تصور المقولات التى هى الأجناس العالية، وتمييز كل مقولة من المقولات الأخرى غير ممكن الحصول "[٣].

٣ ـ بارى إرمينياس أو العبارة ، وهو عبارة عن كيفية تركيب هذه المعانى حتى تحتمل التصديق والتكذيب[٤].

٤ ـ أنالوطيقا الأولى أو القياس، وهو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث يحصل العلم بالمجهول[٥].

٥ ـ أنالوطيقا الثانية أو البرهان.

٦ ـ السوفسطيقا أو المغالطة، وهو يعنى "تبكيت المغالطين، والتبكيت عبارة عن قياس ينتج نتيجة تناقض وضعًا"[٦].

٧ ـ الخطابة أو الريطوريقا، وهى "صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور فيما يُراد أن يصدقوا به بقدر الإمكان. والإقناع هو التصديق الغالب بالشىء مع اعتقاد[٧].

وهنا لنا ملاحظة ، وهى أن الطوسى قد التزم التقسيم الثُمانى السابق فى

---

(١) الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الطوسى : أساس الاقتباس ، ص : ٤٢ .

(٤) الطوسى : رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦) ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد مخطوط جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠ مجاميع. ص :٢٣٢.

(٧) المرجع السابق، ص: ٢٣٨، ٢٣٩.

رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"[1] ، إلا أنه قد التزم أيضًا بالتقسيم التساعى بإضافة الجدل أو الطوبيقا فى كتابه "تجريد المنطق"[2] و "أساس الاقتباس"[3] .
والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته "فى أقسام العلوم العقلية"[4] ؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزمًا بصفة دائمة. فأرسطو لم يَعُدُّ الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوريوس الصورى[5]. وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعدًا مدخل فورفوريوس ومبتدئًا بالمقولات[6].

التصور الدينى الإسلامى لوحدة المعرفة الإنسانية (ناصر الدين البيضاوى نموذجًا):

قام البيضاوى فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها"[7] ، بمحاولة لتقسيم العلوم على نحو خاص به، حيث قسم العلوم إلى

---

(١) وعلى الرغم من ذلك ، فإن محققى كتاب "أساس الاقتباس" يشيران فى صفحة (ف) إلى أن الطوسى قد التزم بالتقسيم التساعى فى رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"، كما هو متبع عند ابن سينا. ويبدو أنهما لم يطلعا على رسالة الطوسى. (أساس الاقتباس ، ص:ف).

(٢) انظر : ابن مطهر الحلى: الجوهر النضيد ، ص: ٢٣٢.

(٣) انظر : الطوسى : أساس الاقتباس، ص: ف .

(٤) انظر : ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص: ١١٦-١١٨. وقارن د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م. ص:٩٠، ٩١.

(٥) انظر : د.محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية، ص: ٣٣-٣٥.

(٦) انظر : الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق: د.عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م ، ص : ٧٩-٨٩ . د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م. ص: ٩١،٩٢.

(٧) ذكر هذه الرسالة ونسبها للبيضاوى كل من الزركلى، والبغدادى ، وجرجى زيدان، فيما يلى : الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس، ١٣٧٦هـ ، جـ٤، ص: ٢٤٨. البغدادى : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، القاهرة، ١٩٥١م. جـ١، ص:٤٦٢ . جرجى زيدان : تاريخ آدب اللغة العربية، مراجعة وتعليق.د. شوقى ضيف، دار الهلال، جـ٣، ص: ٣٦٤.

سبعة أقسام؛ بالإضافة إلى علم الحساب الذى يرى أنه يُحْتَاجُ إليه فى سائر هذه العلوم. وقد أفاض البيضاوى القول فى كل علم من تلك العلوم المختلفة لبيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو الآتى :

أولاً : علم الآداب(١) :

وهو علم يُعرف به التفاهم أو التخاطب بين الناس، والإفصاح عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة؛ وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعانى ؛ ومنفعته إظهار ما فى نفس الإنسان من المعانى وإيصاله إلى شخص آخر. وهو يتضمن عشرة علوم، هى :

١ ــ علم اللغة : وهو يختص بنقل الألفاظ الدالة على المعانى المفردة.

٢ ــ علم التصريف: وهو علم يُعرف منه أنواع المفردات الموضوعة بالوضعى النوعى (أى بالاتفاق بين مختلف أنواع البشر وأجناسهم) ومدلولاتها، والهيئات الأصلية العامة للمفردات والهيئات التغيرية، وكيفية تغيراتها عن هيئاتها الأصلية على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية(٢).

٣ ــ علم المعانى : وهو يعنى تتبع خواص تراكيب الكلام؛ ومعرفة تفاوت المقامات حتى يتمكن المرء من الاحتراز عن الخطأ فى تطبيق الأول على الثانى(٣).

٤ ــ علم البيان : وهو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة مع وضوح الدلالة(٤).

٥ ــ علم البديع : وهو علم باحث عن التراكيب العربية، من حيث وجوه تحسين الكلام بالعرض الحسن، بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة على المرام(٥).

٦ ــ علم العروض : وهو علم يُعرف به أقراض الشعر صحيحها وفاسدها.

---

(١) ناصر الدين البيضاوى : رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها، مخطوطة دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦. ص : ١٢٤ أ .

(٢) طاش كبرى : مفتاح السعادة، جـ١، ص : ١٢٧.

(٣) المرجع السابق ، جـ١، ص : ١٨٥.

(٤) المرجع السابق، جـ١، ص: ١٨٧ .

(٥) المرجع السابق ، الجزء نفسه، والصفحة نفسها .

٧ ـ علم القوافى : وهو علم يعرف منه أحوال نهايات الشعر على أى وجه تكون وكم هى . .

٨ ـ علم النحو : وهو علم باحث عن أحوال المركبات الموضوعة وضعًا نوعيًا لكل نوع من المعانى التركيبية النسبية من حيث دلالتها عليها[1].

٩ ـ علم الكتابه : وهو علم يُعرف منه صور الحروف المفردة وأوضاعها.

١٠ ـ علم القراءة: وهو علم يُعرف منه العلامات الدالة على ما يُكتب فى السطر من الحروف.

ثانيًا : علم النواميس[2] :

والناموس يُقال على الوحى، وعلى الملك النازل به ، وعلى السنة؛ وكافة ما يتصل بالقوانين الشرعية وبيان أسبابها وطرق القياس فيها. وأنواعه ثمانية وهى العلوم الشرعية، وتفصيلها كالتالى:

١ ـ علم القراءة : وهو علم يختص بنقل القرآن بقراءته التى جاءت على لغات العرب.

٢ ـ علم رواية الحديث: وهو علم يختص بنقل أقوال النبى ﷺ وأفعاله بالسماع المتصل ، وبيان طرق ضبطها وتحريرها ومدى صحة نسبتها إليه عليه السلام.

٣ ـ علم التفسير : وهو علم يشتمل على معرفة معانى القرآن الكريم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه. ويشير البيضاوى إلى أنه لابد من علوم موصلة لعلم التفسير ، مثل : علم اللغة ، والقراءة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم أخبار أهل الكتاب، وأصول الفقه والجدل.

٤ ـ علم رواة الحديث: وهو علم يُعرف به أنواع الرواية وأحكامها وشروطها

(١) المرجع السابق، جـ١، ص : ١٣٨.

(٢) البيضاوى : موضوعات العلوم، ص : ١٢٤أ، ١٢٤ ب.

وشـروط الـرواه ودرجـاتهم وأصنـاف المرويـات واسـتخراج معانيها. وكذلك يرى البيضاوى أن هذا العلم يحتاج إلى تلـك العلوم الموصلة لعلم التفسير .

٥ ــ علم أصول الدين : وهو علم يشتمل علـى بيـان الآراء والمعتقـدات الدينيـة، وإثباتها بالأدلة العقلية والسمعية وتصرفهـا، وتزييـف كـل مـا خالفها.

٦ ــ علم أصول الفقه : وهو علم يُعـرف منـه تقرير مطـالب الأحكـام الشـرعية العمليـة، وطـرق استنباطها، ومـواد حججهـا، واسـتخراجها بالنظر .

٧ ــ علم الجدل : وهو علم يُعرف به كيفية تقرير الحجج الشـرعية ودفـع الشـبه وقـوادح الأدلـة وترتيـب النكـت[1] الخلافية؛ وهـذا مُتولِّـد مـن الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق.

٨ ــ علـم الفقـه : وهـو علـم بأحكـام التكـاليف الشـرعية العملية، كالعبـادات والمعاملات والعادات .

ثالثًا : العلم الطبيعى[2] :

وهو علم يبحث عن أحوال الجسم المختلفة من حيث كونه موضوعًا للتغير، وقبول الأعراض المختلفة؛ كما يتأثر بالكثير من الظواهر الكونية والفلكية نتيجة تغير أحوال الطقس والمناخ. ويستعرض البيضاوى فى هذا العلم الأقسام التالية :

١ ــ علم الطب : وهو يبحث فيه عن بدن الإنسان مـن جهـة مـا يصـح ويمـرض لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ ــ علم الفراسـة: وهـو علـم يُعـرف منـه أخـلاق الإنسـان مـن هيئتـه ومزاجـه

---

(١) النكتة: هى المسألة الدقيقة التى تكاد تخفى على الفهم، يقول ابن منظور: "النكتة هى كل ما دق لفظه من القول وبَعُدَ مرمـاه". (ابـن منظـور: لسـان العـرب، إعـداد وتصنيـف: يوسـف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، جـ٣، ص: ٧١٤ .

(٢) البيضاوى: موضوعات العلوم، ص: ١٢٥أ – ١٢٦أ .

وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن.

٣ ـ علم تعبير الرؤيا : وهو علم يُعرف منه الاستدلال من المتخيلات على ماشاهدتها النفس حالة النوم من عالم الغيب، فخيلته القوة المتخيلة بمثال يدل عليه في عالم الشهادة؛ وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل ؛ وربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام.

٤ ـ علم أحكام النجوم: وهو علم يُعرف به الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية .

٥ ـ علم السحر : وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية .

٦ ـ علم الطلسمات: وهو علم يُعرف منه كيفية القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ، ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد .

٧ ـ علم السيمياء : حاصله إحداث مثالات خيالية لاوجود لها في الحس، يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها في الحس ويكون صورًا في جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء.

٨ ـ علم الكيمياء : وهو علم يُراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها خواصًا لم تكن لها .

٩ ـ علم الفلاحة : وهو علم يُعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه وهو التدبير، وإنما هو بإصلاح الأرض بالماء، وبما تخللها من المعفنات كالسماد ونحوه مع مراعاة الأهوية.

١٠ـ علم الرمل: وهو علم بأمور تخمينية، والاعتماد فيها على تجارب غير كافية.

رابعًا : علم الهندسة[1] :

وهو علم يُعرف منه أحوال المقادير ولواحقها وأوضاعها بعضها بالنسبة

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٦أ – ١٢٧أ .

للبعضها الآخر، ونسبها وخواص أشكالها، والطرق الموصلة إلى بيان ماهيات الأشكال وعلاقاتها ببعضها، واستخراج ما يُحتاج منها إلى استخراجه بالبراهين اليقينية؛ وموضوع هذا العلم هو المقادير المطلقة، مثل الجسم التعليمي والسطح والخط، ولواحقها كالزاوية والنقطة والشكل. ومنفعته تُكسب الذهن حدة ونفاذا وتروض الفكر، ومنه يُستفاد ترتيب بناء الحصون والمنازل والعقود والقناطر وغيرها.

ويبين البيضاوى أن أجزاء علم الهندسة عشرة ، هى :

١ ـ الخطوط المستقيمة.

٢ ـ الدوائر والقسى.

٣ ـ الخطوط المنحنية .

٤ ـ الأشكال المستقيمة الخطوط .

٥ ـ النسب الكلية الإجمالية والتفصيلية.

٦ ـ الخواص العددية.

٧ ـ الأشكال الحادثة عن الدوائر الواقعة على الكرة.

٨ ـ المجسمات المستوية السطوح.

٩ ـ المجسمات الكرية .

١٠ـ الكرة المتحيزة وخواصها .

وأما العلوم المتفرعة من علم الهندسة عند البيضاوى، فهى عشرة علوم، كالتالى :

١ ـ علم عقود الأبنية : وهو علم يُعرف منه أحوال وأوضاع الأبنية وكيفية شق الأنهار وغيرها.

٢ ـ علم المناظر: وهو علم يُعرف به أحوال المبصرات فى كميتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر.

٣ ــ علم المرايا : وهو علم يُعرف منه أحوال الشعاعية للنعطفة وللنعكسة و المنكسرة.

٤ ــ علم مراكز الأثقال : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول المجهول؛ والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل .

٥ ــ علم المساحة : وهو علم يُعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام.

٦ ــ علم أنباط المياه : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج المياه الكائنة في الأرض.

٧ ــ علم جر الأثقال : وهو علم يبين فيه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة .

٨ ــ علم البنكامات[1]: وهو علم يبين فيه إيجاد الآلات المقدرة للزمان .

٩ ــ علم الآلات الحربية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية كالمنجنيق.

١٠ــ علم الآلات الروحانية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها.

خامسًا : علم الهيئة[2] :

وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعاد ما بينها؛ وموضوعه الأجسام المذكورة؛ ومنفعته في ذاته بسبب شرف موضوعاته .

وأما العلوم المتفرعة عليه ، فهي خمسة :

---

(١) البنكام : القطعة الكبيرة تعريف بنكان، وهي بالكاف الفارسية على وزن سندان يطلق عمومًا على القدح والكأس، وخصوصًا على طاس من النحاس متعارف بين فلاحي الهند يتقاسمون به الماء. وقد قسموا وقوموا حساب زمان الليل والنهار، وهي عبارة عن (٢٢) ساعة إلى ملء عشرة آلاف طاس. (السيد آدى شير: معجم الألفاظ الفارسية المعربة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٨) .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٧أ ، ١٢٧ ب .

١ ـ علم الزيجات والتقاويم : وهو علم يُعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة.

٢ ـ علم المواقيت : وهو علم يُعرف منه أزمنة الأيام والليالى .

٣ ـ علم كيفية الأرصاد : وهو علم يُعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصيل إليها بالآلات الرصدية.

٤ ـ علم تسطيح الكرة : وهو علم يُعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية.

٥ ـ علم الآلات الظلية : وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها .

سادسًا : علم الموسيقى[1] :

وهو علم يُعرف منه النغم والإيقاع وكيفية تأليف اللحون؛ وموضوعه الصوت من جهة تأثيره فى النفس؛ ومنفعته بسط الأرواح وقبضها ،لأنه يحركها عن مبادئها فيحدث السرور واللذة، ويُظهر الكرم والشجاعة، أو إلى مبادئها، فيحدث الفكر فى العواقب؛ ولذلك يستعمل فى الحروب والأفراح وعلاج المرضى والمآتم .

سابعًا : علم الأخلاق[2]:

وهو يُعرف منه أنواع الفضائل؛ وموضوعه الملكات النفسانية من الأمور العادية؛ ومنفعته أن يكون الإنسان كاملاً فى أفعاله.

ويضيف البيضاوى إلى هذه الأقسام السبعة للعلوم علم الحساب، الذى يُعرف منه كيفية الأعداد ؛ وهو يشير إلى منفعة هذا العلم فى ضبط المعاملات وحفظ الأموال وقضاء الديون وقسمة الشركات من التركات وغيرها. وكذلك يشير البيضاوى إلى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم[3] ؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمى" للجوانب الكيفية من العلوم، وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٧ب ، ١٢٨ أ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٨ أ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

نقد وتقويم :

لعله من المفيد هنا أن نتأمل التصور الإسلامي للعلم وتصنيفاته من زاوية نقدية، لأن النقد يساعدنا في تقويم هذا التصور من خلال مراجعته بصورة كلية شاملة من جديد؛ حتى نتبين نقاط الضعف والنقص في هذا التصور. ومن ثم، يمكننا تحديد تصور إسلامي دقيق للعلم وتصنيفاته المعاصرة، بما يقتضيه من تلبية الحاجات الجديدة المتزايدة في واقعنا الثقافي المعاصر. فربما نستطيع بذلك الخروج من التبعية الغربية إلى الاستقلالية والريادة الحضارية والثقافية الإسلامية مرة أخرى.

أولاً : التصور الفلسفي الإسلامي للعلم وتصنيفاته (نموذج الطوسي) :

تعرض الطوسي لتصنيف العلوم في موضعين من كتبه، وكان تصنيفه لها في كل موضع يختلف عن الآخر؛ من حيث إنه لم يلتزم ترتيبًا واحدًا في الموضعين؛ ففي مقدمة "أخلاق ناصري" يقسم الفلسفة النظرية إلى الميتافيزيقا، والرياضيات، ثم العلم الطبيعي. أما في رسالة "أقسام الحكمة" فهو يقسمها إلى العلم الطبيعي، ثم الرياضيات، وأخيرًا العلم الإلهي، بالإضافة إلى أن الطوسي تناول موضوع المنطق في الموضع الأول بعد تقسيمه للفلسفة النظرية، وتناوله في الموضع الثاني، في نهاية الرسالة.

ويبدو للوهلة الأولى أن الطوسي يتبنى التصنيف الأرسطي للعلوم، أو هو خاضع لتصنيف ابن سينا. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسي يختلف عنهما باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتي، فهو يضع في حسبانه ماجاءت به شريعة المصطفى ﷺ وما نُسج حولها من علوم إسلامية لم يعرفها أرسطو، وكانت لها أهمية كبيرة في الحضارة الإسلامية.

يقسم الطوسي العلم الطبيعي -كما سبق- إلى ثمانية أصول، وهو في هذا لم يخرج على تقسيم أرسطو وابن سينا. ولكن ترتيب أصول العلم الطبيعي عند الطوسي -كما هو الحال عند ابن سينا[1] - يختلف عن ترتيب أصول هذا العلم عند أرسطو من قبل شراحه، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الآثار العلوية)

(١) انظر : فيلسوف عالم، ص : ٩٣-٩٥.

مباشرة، وقبل (علم الحيوان)[1] .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الطوسي يقسم فروع العلم الطبيعي إلى سبعة فروع هي: الطب ، وعلم الفلك والفراسة، وعلم التعبير، وعلم الطلسمات، وعلم النيرنجات ، وعلم الكيمياء . وبذلك فالطوسى هنا يتفق مع ابن سينا[2]، ويختلف إلى حد كبير عن أرسطو فى كتبه .

وأما الرياضيات فإن الطوسي يقسمها إلى أربعة أصول ، هي: الهندسة، والحساب أو علم العدد، والفلك، والموسيقى. ويمكن ملاحظة أن مجموع تلك العلوم الأربعة بوصفها أصولاً للرياضيات موجود أيضًا عند ابن سينا[3]، بينما هي غير موجودة عند أرسطو[4].

وقد ظهرت نفس مجموعة العلوم الأربعة عند فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥م)[5]، وتأسست عند بويس (٤٧٠-٥٢٥) [6]؛ وتابعه كاسيودورس

---

(١) المرجع السابق، ص : ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص : ٩٧.

(٤) يلاحظ أن الرياضيات عند أرسطو لم تأخذ غير نصيب ضئيل جدًا هو الرسالة الخاصة بالفلك، فى داخل الكتب الأرسطية. (انظر : بدوى : أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣م، ص : ٥٨- إدوارد زللر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د.عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، (بدون تاريخ) . ص: ٢٧٨-٢٨٤) .

(٥) وهو فورفوريوس الصورى، ولد بمدينة صور ونشأ فى بيئة شرقية سريانية؛ وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك، ثم ترجمت إلى اليونانية بازيليوس، ثم فورفوريوس. وقد رحل إلى أثينا وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين فى روما. وقد اشتهر بتنظيمه وتصنيفه لكتب أستاذه أفلوطين على هيئة تساعيات ظلت معروفة به فى تاريخ الفلسفة؛ بالإضافة إلى المدخل إلى المعقولات وإيساغوجى. (د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٥م. ص: ٣١٢،٣١٣- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الهللينستية والرومانية) ، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. جـ٢، ص: ٢٦٧- ٢٦٩- القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، (بدون تاريخ) ، ص : ١٦٩، ١٧٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣م. ص: ٢٩٨) .

(٦) وهو انيكيوس مانليوس سيفيرنيوس بويثيوس، فيلسوف رومانى متأخر - وبالرغم من أنه يعد من -

(٤٧٧-٥٧٥)[١]، الذى أطلق على الرياضيات اسم المجموعة "التعليمية" وعند ألكوان (٧٣٠-٨٠٤) [٢]، الذى أطلق عليها مجموعة الفيزيقيات أو الطبيعيات؛ وعند الكتاب المتأخرين مثل : القديس فيكتور (١٠٩٦-١١٤١) [٣]، والقديس

- الناحية الرسمية ممثلاً للأفلاطونية الجديدة، فإن فلسفته تتميز بنزعتها التلفيقية والميل نحو العلوم الدقيقة، كما تقترب فى نواحيها الأخلاقية من الرواقية. وقد ترجم بويس أعمال أرسطو فى المنطق وفسرها؛ وكذلك كتاب بورفيرى "مدخل إلى المقولات والتعليق عليها". وقد ترجم أيضًا كتاب إقليدس؛ كما قدم تفسيرًا لكتاب نيقوماخوس "مقدمة لعلم الحساب". كما كتب بحثًا يتضمن نظرية أحسن تطويرها بعناية عن موسيقى الإغريق القدماء. وكتابه "عزاء الفلسفة" ذو النزعة الرواقية هو مؤلفه الرئيسى؛ أما ترجماته لأرسطو فتعدّ منحولة. (م.روزنتال، ب.يودين: الموسوعة الفلسفية، ص: ٩٦- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م. ص:٥٦-٥٩).

(١) وهو صديق بويس وقد انخرط فى دير فيفايوم شطرًا من حياته المديدة؛ أخذ على عاتقه أن يجمع وينقل إلى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات ؛ فكتب التدابير الإلهية، وهى عبارة عن موسوعة لاهوتية؛ والصنائع المدنية، وهى دروس فى الفنون الحرة. لكنه يصرح فى أول هذين المصنفين، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس، وأنه لابد من وضع هذه المعرفة فى خدمة الحقيقة . (إميل برهييه: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)،جـ٣،١٩٨٣م، ص:١٨).

(٢) وهو فيلسوف لاهوتى يعتمد على العقل فى دراساته الفلسفية؛ وقد سافر إلى إنجلترا حين استدعاه شارلمان عام ٧٨١م لإصلاح أحوال رجال الدين فى إمبراطوريته. وفى عام ٧٩٦م تسلم ألكوان رئاسة دير مارموتيه خلفًا للقديس مرتينوس. وقد أكد ألكوان على نفع الدراسات الدنيوية للاهوت، ففى تصنيفه للفلسفة يشير إلى الفيزياء وعلمى الأخلاق والمنطق. وتشتمل الفيزياء على الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك ، التى تؤلف الأقسام الأربعة للمدرسية فى القرون الوسطى، يضاف إلى ذلك الميكانيكا والطب والتنجيم. ويتضمن علم المنطق الأقسام الثلاثة، وهى: قواعد اللغة ، والجدل، والخطابة. ويتناول علم الأخلاق الفضائل الأساسية، كالحكمة والاعتدال. واعتبر ألكوان الميتافيزيقا ضمن اللاهوت وهو عنده توطئة للفيزيقا. (إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، جـ٣، ص:٢٦ – أندريه روبيه: الفلسفة الفرنسية، ترجمة : جورج يونس، (سلسلة ماذا أعرف) المنشورات العربية ، الطبعة الثانية، جونيه، ١٩٧٩م. ص: ٥،٦).

(٣) وهو القديس هوج دى سان فيكتور عالم ثقافى وطبيعى وعقلانى، اهتم بترسيخ جذور العقل فى الوعى ، مبرزًا الفكر بأجلى مظاهره فى مقالات قصيرة وردت فى كتابيه "فى الأسرار" و "فى المعرفة التعليمية". (أندريه روبيه: الفلسفة الفرنسية، ص:١٦ -يوسف كرم: الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص : ١٠٠،١٠١) .

توما الأكوينى[1] (١٢٢٧-١٢٧٤م)[2].

ويمكن القول : إن هذه المجموعة الرباعية للعلوم الرياضية التى ظهرت عند ابن سينا والطوسى وفلاسفة العصور الوسطى؛ تعود إلى الفيثاغورية التى قدمت تقسيمًا رباعيًا للعلوم الرياضية يرجع إلى جانبين هما: علم الكم وعلم الكيف، وجعلوا لكل من هذين الجانبين قسمة ثنائية؛ بالإضافة إلى أن الكم العددى (الكم المنفصل) عندهم إما أن يكون مطلقًا أو نسبيًا، والكم الهندسى (الكم المتصل) إما أن يكون ثابتًا أو متحركًا؛ ومن ثم فإن الحساب هو الكم المنفصل الذى يقوم بنفسه؛ والموسيقى هى التى ترد بعضه إلى البعض؛ والهندسة تعتبر كما متصلاً بقدر ماهى ثابتة أو غير متحركة؛ والفلك يمثل كما متصلاً بقدر ماهو طبيعة متحركة بذاتها[3].

وتجدر الإشارة إلى أن الطوسى فى الميتافيزيقا أو العلم الإلهى، قد تناول موضوعات مختلفة لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية، مثل :علم النبوة ومراتب الولاية وشروط العالم الآخر، كما تناول كيفية الوحى وتعريف الإلهامات والروح الأمين، وتناول أيضًا علم المعاد الروحانى والجسمانى. ومن ثم فإن الطوسى يختلف تمامًا مع أرسطو في تقسيمه للميتافيزيقا، إلا أنه يتفق إلى حد ما مع ابن سينا، غير أنه يعود ليختلف معه أيضًا فى مسألة "علم النبوة" ؛ لأن ابن سينا فى

---

(١) وهو ابن كونت دى أكوينو بإيطاليا الجنوبية . ولد فى سنة ١٢٢٧ فى قصر روكا -سيكا. وقد أصبح دومينكانيًا منذ ١٢٤٣، وتتلمذ على ألبرت الأكبر فى باريس من ١٢٤٥ إلى ١٢٤٨، ثم فى كولونيا؛ ومن ١٢٥٢ إلى ١٢٥٩ التحق من جديد بجامعة باريس، حيث تخرج أستاذًا فى ١٢٥٧؛ وأقام فى إيطاليا من ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨، ومن ١٢٦٨ إلى ١٢٧٢م قام بالتدريس فى باريس، ثم غادرها إلى نابولى فى ١٢٧٢؛ وتوفى عام ١٢٧٤م؛ وهو فى طريقه إلى مجمع ليون. ومن مؤلفاته: الرسائل الثلاث: فى الوجود والماهية، وفى الحقيقة، والرد على المتهجمين على عبادة الله وعباده؛ الخلاصة فى الرد على الأمم؛ الخلاصة اللاهوتية. بالإضافة إلى شروحاته على معظم مؤلفات أرسطو. (يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص: ١٤٤-١٤٧- د.عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات - دار القلم؛ الطبعة الثالثة. الكويت - بيروت، ١٩٧٩م. ص: ١٣١-١٣٣).

(٢) Stephenson: The classification of The Sciences, P.337.

(٣) Ibid, P.338 .

كتاب "منطق المشرقيين" يحشر هذا العلم ضمن العلوم العملية[1]، وهو ما لايرضى عنه الطوسى.

وأخيرًا نلاحظ كيف اختلف الطوسى عن أرسطو وابن سينا فى تقسيمه لموضوعات المنطق؛ فالطوسى قد التزم بالتقسيم الثمانى الذى سبق ذكره فى رسالته: "فصل فى بيان أقسام الحكمة"؛ إلا أنه قد التزم أيضًا بالتقسيم التُساعى بإضافة الجدل أو الطوبيقا فى كتابه "تجريد المنطق" و "أساس الاقتباس". والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته: "فى أقسام العلوم العقلية"؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزمًا به بصفة دائمة؛ إذ أن أرسطو لم ينظر إلى الخطابة ولا الشعر على أنها من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوريوس الصورى. وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعدًا مدخل فورفوريوس ومبتدئًا بالمقولات.

ثانيًا : التصور الدينى الإسلامى للعلم وتصنيفاته (نموذج البيضاوى):

ينطلق البيضاوى فى تصنيفه للعلوم من منطلق دينى أو شرعى، حيث يرى أن علوم الشريعة تشمل جانبين يختص أحدهما بأحكام الدين وشرائعه، ويتناول الآخر جانب اللغة وقواعدها. وهو يسمى علم الشريعة بـ "علم النواميس"، و"الناموس يقال على الوحى، وعلى الملك النازل به، وعلى السنة"[2] . والناموس لغة: "وعاء العلم؛ وهو جبريل عليه السلام؛ وهو صاحب سر الملك أو الرجل الذى يطلعه على سره وباطن أمره ويخصه بما يستره"[3] ، فيستعار له لفظ الناموس. كما يعنى أيضًا القانون أو السنة المتواضع عليها بين الناس.

ولما كانت الشريعة ترتبط فى -نظر البيضاوى- ارتباطًا وثيقًا باللغة، فقد بدأ تصنيفه بعلم الآداب الذى " يُعرف به التفاهم عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص : ٢٧، ٢٨ .

(٢) البيضاوى : موضوعات العلوم، ١٢٤ أ .

(٣) انظر : ابن منظور : لسان العرب، دار صادر ، بيروت (بدون تاريخ)،جـ٦، ص: ٣٤٤. المعجم الوسيط : (مجمع اللغة العربية- شركة الإعلانات الشرقية)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥م. جـ٢، ص: ٩٩٢.

والكتابة"[1] ؛ ويقسمه البيضاوى إلى عشرة علوم يطلق عليها العلوم أو الفنون الأدبية. تلك العلوم التى يُعول عليها فى علوم الشريعة ، مثل : علم القراءة، وعلم رواية الحديث، وعلم التفسير ، وعلم رواة الحديث.

وصفوة القول: إن هذه العلوم الأدبية تبين مدى تميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الاخرى، تلك اللغة التى فضلها الله سبحانه وتعالى على غيرها، وأعلى من شأنها ومكانتها، حين خص بها القرآن الكريم، ونطق بها أفضل الخلق أجمعين محمد رسول الله ﷺ .

والبيضاوى يتعامل مع العلوم لا من حيث هى علوم فى ذاتها، بل من حيث هى علوم لها فائدة دينية، وخاصة فيما يتعلق بعلوم اللغة والشريعة، فهى علوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية لاسيما فيما يتعلق ببعض العلوم الطبيعية ، مثل علم الطب، وعلم الفلاحة والاهتداء بالنجوم (أى علم الفلك) فى الملاحة .. إلخ.

وأما العلوم الطبيعية الأخرى التى ذكرها البيضاوى ، مثل علم الفراسة، وعلم تعبير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الرمل؛ فإنها علوم لاتقف عند دراسة الظواهر فى حالتها السوية والمستقرة نسبيًا؛ وإنما تمتد إلى دراسة القوى المادية والروحانية التى تفسد النظام الطبيعي، وتحدث آثارًا مذهلة وشاذة ، وذلك لأن الإنسان بطبيعته تواق إلى معرفة شتى السبل لإزاحة القناع عن القدر، والغوص فى أعماق الطبيعة لرؤية الغريب والغامض.

والشريعة الإسلامية -فى نظر البيضاوى- لاتُحرّم دراسة هذه العلوم، فيمكن دراسة السحر ليس من أجل إضرار الآخرين، ولكن من أجل المعرفة فى ذاتها، ومن أجل اكتساب القدرة على إرباك السحرة الذين يدعون النبوة. يقول البيضاوى: " .... ومنفعته أن يعُلم ليحُذر منه لا ليعُمل به، لانزاع فى تحريم عمله، وأما مجرد عمله فظاهر الإباحة، بل ذهب بعض النُظار إلى أنه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة، فيكون فى الأمة من يكشفه ويقطعه، وأيضًا

(١) البيضاوى : موضوعات العلوم ، ١٢٤ أ.

ليُعلم منه ما يقتل فيقتل فاعله قصاصًا[1]".

ويمكن القول : إن هذه العلوم كانت موضع رهبة واحترام من عامة المسلمين، بل حتى من بعض الخلفاء. وكانت العلاقة الحميمة بين المختصين فى هذه العلوم وبين أولئك الذين يستشيرونهم متواصلة. وكان تنوع الحاجات والرغبات المطلوب إشباعها حتى من قِبل الخلفاء عظيمًا.ولهذا يمكن أن نفهم فى يسر، لماذا كانت هذه العلوم موضع تحسين واهتمام فى العالم الإسلامى.

ويضع البيضاوى علم الطب ضمن العلوم الطبيعية، كما هو معروف فى معظم التصانيف الإسلامية. وذلك لأن علم الطب يستمد مبادئه النظرية من العلم الطبيعى. وعلى الرغم من ذلك، يظل الجزء الأكبر منه عمليًا يفحص الصحة والمرض ليس من أجل دراستهما كجزء من الطبيعة ، ولكن من أجل تغييرهما والتأثير فيهما .

وأما بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهندسة، فيرى البيضاوى أن "علم عقود الأبنية" فائدته عظيمة فى عمارة المدن وغيرها؛ وفائدة "علم المساحة" تنحصر فى أمر الخراج وقسمة الأراضى وتقدير المساكن؛ و "علم الآلات الحربية" فائدته عظيمة فى دفع الأعداء وحماية المدن.

كذلك الأمر بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهيئة ، حيث تنحصر فائدتها فى دراسة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون . ويمكن الاستفادة من هذه العلوم فى تحديد بداية الشهور، وفى معرفة أوقات العبادات، وتحديد سمت (اتجاه) القبلة .. إلخ .

وأما علم الموسيقى ، فهو فى نظر البيضاوى علم محمود لما له من تأثير فى النفس الإنسانية، لأنها تعشق الأمور الموزونة. فإذا رأت النفس على سبيل المثال صورة حسنة أو سمعت صوتًا حسنًا، فإنها تتذكر علم العقول، فتنبسط لها، وتنشرح لأجلها، وترتاح لاستماعها؛ كارتياح الأفلاك للأمر اللطيف. من أجل ذلك، يشير البيضاوى إلى دور الموسيقى فى علاج المرضى؛ وهذا ما أكده العلم

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥ ب.

الحديث أيضًا .

وأخيرًا يورد البيضاوى القسم السابع من تصنيفه وهو علم الأخلاق؛ الذى تنحصر منفعته فى كيفية كون الإنسان كاملاً فى أفعاله .

وعلاوة على ماسبق ، يضيف البيضاوى علم الحساب إلى تصنيفه السباعى، مشيرًا إلى منفعته فى الحياة الاقتصادية للمسلمين وغيرها. وخلافًا لما كان عليه الشأن فى تصنيف أرسطو والتصانيف الإسلامية، من اعتبار المنطق أداة أو وسيلة لاكتساب العلوم؛ يؤكد البيضاوى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمى" للجوانب الكيفية من العلوم؛ وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا فى مناقشة تصنيف كل من الطوسى والبيضاوى، على الرغم من الاختلاف الجذرى للاتجاهات الفكرية لكل منهما، فالطوسى يُعد عالمًا وفيلسوفًا شيعيًا إسماعيليًا ، والبيضاوى يعد مفسرًا وفقيهًا ومتكلمًا أشعريًا . ومن ثم فإن غرضنا الأساسى هو تأكيد استقلالية الفكر الإسلامى فى مجال التصنيف عن الفكر اليونانى. وكذلك تأكيد وجود تصور أو رؤية معينة سواءً أكانت فلسفية أو كلامية، لبناء نسق أم إطار خاص لكل منهما تترتب من خلاله العلوم. بالإضافة إلى تأكيد وجود عقيدة دينية تجمع بينهما، وهى العقيدة الإسلامية.

ولعله يمكن إجمال بعض النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراسة موضوع التصنيف عند كل من الطوسى والبيضاوى، فيما يلى :

١ ـ أن التصنيف الذى اتبعه الطوسى للعلوم -باستثناء العلم الإلهى- خاضع تمامًا للتصنيف الأرسطى والسينوى فى تقسيم العلوم إلى علوم نظرية وعملية؛ وتقسيم كل قسم من هذه الأقسام بدوره إلى عدة فروع تتناول فى مجملها ما كان معروفًا عند أرسطو وابن سينا.

٢ ـ تأثر الطوسى فى تقسيمه للعلوم الرياضية إلى علم الحساب، والهندسة، والفلك والموسيقى بالفيثاغورية وليس بأرسطو.

٣ ـ يشير الطوسى فى تصنيفه إلى وضع المنطق كوسيلة أو أداة لاكتساب العلوم، وهو ماكان لدى أرسطو وابن سينا . وعلى الرغم من ذلك ، يختلف الطوسى عنهما فى تقسيمه لموضوعات المنطق .

٤ ـ يختلف الطوسى عن أرسطو فى تقسيمه للعلم الإلهى، حيث أدخل موضوعات لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية. كما يختلف عن ابن سينا فى مسألة "علم النبوة" الذى يحشره ضمن العلوم العملية؛ فالطوسى يعده ضمن موضوعات العلم الإلهى.

٥ ـ إن التصنيف الذى اتبعه البيضاوى غير خاضع تمامًا للتصنيف الأرسطى أو لأى من التصانيف الإسلامية؛ بل انفرد بتصنيف خاص به ينطلق فيه من العلاقة بين علوم اللغة وعلوم الشريعة. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار البيضاوى إلى بعض العلوم كما وردت فى تصنيف أرسطو وابن سينا وغيرهما ، ولكن باعتبار أن هذه العلوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية .

٦ ـ تأثر البيضاوى فى تصنيفه للعلوم بعلم الفلك فى تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة؛ بالإضافة إلى مكانة ذلك العدد فى العقيدة الإسلامية بصفة عامة، وعند الشيعة بصفة خاصة. ويجوز القول: إن موقف البيضاوى هنا يُشبه تمامًا موقف جابر بن حيان، الذى تأثر هو الآخر بعلم الفلك فى تصنيف العلوم إلى سبعة أقسام، وذلك فى رسالته: "القول فى السباعية".

٧ ـ لم يشر البيضاوى فى تصنيفه إلى وضع المنطق باعتباره مدخلاً ومنهجًا للوصول إلى الحقيقة والعصمة من الخطأ؛ على الرغم من استخدامه له فى آرائه الكلامية خاصةً فى كتابه "طوالع الأنوار" ؛ وأيضًا فى استخدامه للجدل كجزء من المنطق فى العلوم الشرعية .

٨ ـ تظهر على تصنيف البيضاوى ملامح فيثاغورية من خلال إشارته إلى علاقة الموسيقى بالفلك؛ وكذلك إشارته إلى فضل علم الحساب على كافة العلوم واحتياجها إليه .

حتى لاتكون خاتمة : نحو تأسيس تصور إسلامي معاصر لوحدة المعرفة الإنسانية

يبدو مما سبق، أن التصور الإسلامي للعلم وتصنيفاته كان أكثر حدة وأصالة من التصور الفلسفي الإسلامي للعلم، وذلك لأنه يدل دلالة واضحة على طبيعة العلاقة بين الدين والعلم فى الحضارة الإسلامية. كما يدل على مدى التأثير الذى أحدثه العلم فى التطور الفعلى للحياة الإسلامية، لاسيما النواحى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهناك أمثلة كثيرة -كما أشرنا سابقًا- تبين بوضوح أهمية العلم وتطور تطبيقاته فى الحضارة الإسلامية.

والواقع أن التصور الإسلامي للعلم قد حقق إنجازًا كبيرًا، إذ أعان على عملية استيعاب وفهم علوم ومعارف ما قبل الإسلام، وإعادة تركيبها لتصبح جزءًا من عناصر الفكر الإسلامي. وكان العلم اليونانى قد اتخذ له مكانًا فى بنية الثقافة الإسلامية، بحيث أثّر تأثيرًا كبيرًا فى تطور العلم الإسلامى تطورًا لايتعارض مع العقيدة الإسلامية.

وقد أسهم هذا التصور فى تحقيق التكامل بين علوم اليونان والعلوم التى نُسجت حول القرآن الكريم، مما أظهر فكرة وحدة المعرفة الإنسانية وعالميتها؛ وذلك بالرغم من تعدد مصادر المعرفة الإنسانية ووحدة الحقيقة الدينية. وإذا كانت عالمية العلم تأتى من وحدة منهجه، فإن عالمية التصور الإسلامى تأتى من تأسيسه على الدين الإسلامى.

وهذا يعنى أن التصور الإسلامى للعلم ينطوى على جانبى الدنيوية والأزلية فى آن، ويستهدف خدمة الحياة الإنسانية فى هذا العالم الأرضى، فى إطار ترتكز أصوله على النظر فى عالم السماء والأرض واستخلاص العبرة من نظامه المحكم وقوانينه الأزلية، وبذلك يجمع هذا التصور بين النظرية والتطبيق. ومن ثم فقد أضاف هذا التصور إلى مفهوم العلم معنى جديدًا لم يكن يلقى اهتمامًا بين القدماء، وهو استخدام العلم من أجل كشف أسرار العالم الطبيعى وتمكين

الإنسان من السيطرة عليه[1]

وهذا ما يفسر أيضًا التداخل القائم بين العلوم النظرية والعلمية أو وحدة الثقافتين النظرية والعملية ، وتكامل المعرفة والفكر الإنسانيين فى الحضارة الإسلامية[2] . ولذلك بدت -لنا - العلوم عند المسلمين - سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين - منظومة متكاملة مترابطة الأجزاء ارتباطًا محكمًا ، بحيث يمكن الانتقال من أحدها إلى الآخر انتقالاً عقليًا من ناحية ، ولكن يمكن استشارة الشريعة فى تحديد مفهومات العلوم العلمية وعلاقاتها من ناحية أخرى[3] .

فالعلوم النظرية يكاد يكون أكثر مباحثها هى مباحث فلسفية ، ولا يخرج عن ذلك سوى العلوم الرياضية وفروع العلم الطبيعي ، مثل : علم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم الآثار العلوية . أما العلم الطبيعى ذاته لم يكن علمًا بمفهومنا الحديث بل جزءًا من الفلسفة ، هو ما نسميه الآن بالكوزمولوجيا ؛ إنه اليوم دراسة للحوادث الطبيعية من فيزيائية وكيميائية وبيولوجية ، وقد كان بالأمس دراسة للمادة والحركة والزمان . وفضلاً عن ذلك ، فقد كان علم النفس عند القدماء جزءًا من العلم الطبيعى ، فى حين أصبح فى أيامنا علمًا قائمًا بنفسه ومستقلاً عنه ، عدا أنه أصبح يعنى بدراسة الحوادث النفسية أو السلوك البشرى، بعد أن كان يعنى باثبات وجود النفس وحدوثها ووحدتها وجوهريتها وروحانيتها، ويحد قواها ودرجات استعدادها[4] .

وأما العلوم العلمية ، فلم يعد لها مكان بين العلوم لأن العلم أصبح نظريًا فى رأينا ، وإن كانت له تطبيقات عملية . ولهذا أصبح التفريق الحديث تفريقًا بين علوم وضعية وعلوم معيارية ، فغدت العلوم الوضعية هى العلوم على الحقيقة، وأُدخلت العلوم المعيارية فى عداد المباحث الفلسفية . ومن هذه العلوم : علم

---

(١) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، ص ١٥٤.

(٢) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٤ .

(٣) تيسير شيخ الأرض : مفهوم العلم عند ابن سينا (ضمن مجلة التراث العربى ، العددان ٤-٥) دمشق ١٩٨١م ، ص : ١٧٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ١٧٣ .

الأخلاق ، وعلم الساسية ؛ أما علم تدبير المنزل ، فقد نما واتسع وتشعب وتطور، وأصبح علمًا وضعيًا ندعوه علم الاقتصاد الذى أصبحت له قوانينه ونظرياته الخاصة ، وإن كانت ملامحه الجديدة لاتذكرنا كثيرًا بملامحه القديمة(١) .

والملاحظ أن مفهوم العلم لدى المسلمين كان أشمل بكثير من المفهوم المعاصر، فلم يكن هناك تفريق بين بحث فلسفي وآخر علمي ، بين علم وضعي وآخر معيارى ، حتى أن البحث العلمى كان يوضع تحت البحث الفلسفى ، والعلم المعيارى كان يختلط بالعلم الوضعى(٢) . وفى التراث الإسلامى أيضًا - كما رأينا- نظرة موحدة إلى الأشياء ، هى اعتبار واحد للعلاقة المتبادلة بين ميادين المعرفة على اختلافها .

ومهما يكن فى اتجاه العلوم المعاصرة نحو التقاطع من خطر فى نظر الغرب، فإن ذلك الخطر مضاعف فى نظر الإسلام ، لأن الإسلام يعتبر مبرر وجود الوحيد ، ترسيخ عقيدة التوحيد ، وتطبيقها فى كل منحى من مناحى الحياة . فالقدرة -إذن- على إحداث العلاقات المتبادلة ، وإبقائها بين ميادين العلم المختلفة ، أمر فى غاية الأهمية بالنسبة إلى المعنيِّين بخير المجتمع العربى الإسلامى . ففى هذا الوضع -وما شابهه - يتيح تراث الفكر الإسلامى قدرًا كبيرًا من الإرشاد(٣) .

فى ظل هذا التصور ينبغى -إذن- أن نجابه مسألة إعادة النظر فى صلته بالعلم المعاصر وتصنيفاته ، تأكيدًا لصفة الشمول فى طبيعة هذا التصور ؛ فالذى يترتب علينا القيام به هو أن نلتزم بمضامين هذا التصور ، وأن نتمثل حقائقه الأساسية، وأن نعيد فهمه من جديد على ضوء تطور الحياة المعاصرة وتشابك جميع عناصرها .

فقد حقق العلم المعاصر -بأوسع معنى له- تقدمًا عظيمًا فى مختلف مجالاته

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٣) د. سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م. ص : ٩٦ .

الرياضية والطبيعية والإنسانية ، وقد أثبتت التجارب والدراسات والأبحاث والاجتهادات مدى الصلة الوثيقة التي تربط بين مجالات المعرفة المختلفة ، بحيث لم يعد التمييز بين المجال النظرى والمجال العلمى تمييزًا له خطره بل له -أيضًا- قداسته، كما كان الشأن من زمن ، فالبحث العلمى اليوم يجمع دائمًا بين الوحدة والتعدد ، وحدة المعرفة التى تقتضى التعاون والتضافر بين الباحثين والمتخصصين فى مختلف العلوم، وتعدد مجالات العلوم وضرورة تعميق التخصص بغية الاتساع بدائرة المعلوم[1].

ومانشهده حاليًا من أزمة إبداع فى الثقافة الغربية ، مصدره ما يُمارس من الفصل التام تقريبًا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، أو بين الثقافة العلمية والثقافة الإنسانية ، وهو ما يُطلق عليه بأزمة الثقافتين[2] . فالمتخصصون فى العلم لايقرأون الإنسانيات ولايفهمونها ، والمتخصصون فى العلوم الإنسانية يتحاشون الاقتراب من العلم ولايتابعون تطور مفاهيمه[3] .

والحق ، أننا نعيش الآن عصر التخصص ، ولكن التخصص معناه الفهم العميق فى ميدان من الميادين دون تعصب، وأن هذا الفهم ينبغى أن يرتبط بدائرة واسعة من الثقافة العامة ؛ وكلما زاد نصيب صاحب التخصص من الثقافة العامة، زاد عمقه فى تخصصه . وكذلك يقتضى التخصص أن تكون النظرة للعلوم -جميعها- نظرة متضافرة من أجل غاية بعيدة هى تحقيق الفهم الإنسانى والسعادة البشرية[4] .

وعليه ، فإن مسألة إعادة تأسيس التصور الإسلامى على العلم المعاصر، هى التى تعمل على تكييف الفكر الإسلامى مع واقعنا المعاصر ، وتكشف لنا عن الهدف الذى ينبغى أن نسعى إليه ، وعن الغاية التى يجب أن ننشدها . ومن ثم تمكننا من أن نكيِّف أنفسنا وأفكارنا من جديد ، ونتفاعل مع الثورة العلمية المعاصرة .

---

(١) د. محمد فتحى الشنيطى : أسس المنطق والمنهج العلمى ، دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٧٠م. ص : ١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، ص : ٣١٧- ٣٢٢ .

(٣) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٤ .

(٤) فتحى الشنيطى : أسس المنطق ، ص : ١٥٦ .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

١- ابن زيلة : الكافى فى الموسيقى ، تحقيق : زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة ، ١٩٤٩م .

٢- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على) : رسالة فى أقسام العلوم العقلية (ضمن كتاب: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) مطبعة هندية بالموسكى ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٠٨م.

٣- ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, : عيون الحكمة ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت ، ١٩٨٠م .

٤- ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكرى النجار، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٢م .

٥- ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, : رسالة فى الحدود (ضمن كتاب : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمير الأعسم) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٨٩م .

٦- ابن مطهر الحلى : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد ، مخطوطة جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠ مجاميع.

٧- ابن منظور (محمد بن مكرم) : لسان العرب ، طبعة دار لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ .

٨- ابن نباته (أبو بكر محمد بن محمد) : سرح العيون في شرح ابن زيدون تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربى ، القاهرة، ١٩٦٤م .

٩- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أسحق) : الفهرست ، تحقيق : رضا تجدد، طهران ، ١٩٧١م .

١٠- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث، القاهرة، بدون تاريخ .

١١- أبو حيان التوحيدى : رسالة فى العلوم (ضمن كتاب : رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان التوحيدى) ، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى ، القسطنطينية ، ١٣٠١هـ .

١٢- أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة) ، دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الثالثة، الإسكندرية ، بدون تاريخ .

١٣- ,, ,, ,, ,, : الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤- أبو العباس اللوكرى : بيان الحق بضمان الصدق ، طبعة طهران ، ١٩٨٤م.

١٥- أبو نصر الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق : د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٨م.

١٦- أبو يوسف الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

١٧- أحمد عبد الحليم عطية (دكتور) : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب،

دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩١م.

١٨- أحمد فؤاد باشا (دكتور) : التراث العلمي للحضارة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٨٣م .

١٩- ,, ,, ,, ,, : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية (مقال ضمن مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٧) ، بيروت ، ١٩٩٣م.

٢٠- أحمد فؤاد الأهوانى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١- أحمد محمد الحوفى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤م .

٢٢- أميرة حلمى مطر (دكتوره): الفلسفة عند اليونان ، دار ومطابع الشعب، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٢٣- أندريه روبيه : الفلسفة الفرنسية ، ترجمة : جورج يونس (سلسلة ماذا أعرف) ، المنشورات العربية ، الطبعة الثانية، جونية، ١٩٧٩م .

٢٤- إبراهيم الكيلانى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (نوابغ الفكر العربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، مصر ، بدون تاريخ .

٢٥- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، تحقيق : بطرس البستانى، بيروت ، ١٩٥٧م .

٢٦- إدوارد زللر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٧- إميل برهييه : تاريخ الفلسـفة ، ترجمة : جـورج طرابيشـى، دار الطليعـة، الطبعـة الأولى ، بـيروت ٨٢-١٩٨٣م (الجزء الثانى والثالث) .

٢٨- البغدادى (إسماعيل بن محمد أمين) : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثـار المصنفين، القاهرة ، ١٩٥١م .

٢٩- التهانوى : كشـاف اصطلاحـات الفنـون، تحقيـق : د. لطفى عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية: د. عبـد النعيـم حسـنين ، الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٢م .

٣٠- تيسير شيخ الأرض : مفهوم العلم عند ابن سينا (ضمن مجلة الـتراث العربى، العددان ٤-٥) ، دمشق ، ١٩٨١م.

٣١- جابر بن حيان : رسائل جابر بن حيان ، تحقيق : بول كراوس، مكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .

٣٢- الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيـق : إبراهيـم الإبيـارى، دار الكتـاب العربـى ، الطبعـة الأولى ، بـيروت، ١٩٨٥م.

٣٣- جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مراجعة وتعليق: د. شـوقى ضيـف ، دار الهـلال ، القـاهرة، بـدون تاريخ.

٣٤- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسـوفان رائـدان (الكنـدى والفـارابى) ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م .

٣٥- ,, ,, ,, ,, : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨٧م .

٣٦- جلال موسى (دكتور) : منهج البحـث العلمـى عنـد العـرب فـى مجـال العلوم الطبيعية والكونية ، دار الكتـاب اللبنـانى،

بيروت ، ١٩٨٢م .

٣٧- حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة) ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، تونس، ١٩٨٩م.

٣٨- حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار هجر، القاهرة ، ١٩٨٥م.

٣٩- الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٨١م .

٤٠- خير الدين الزركلى : الأعلام ، طبعة مطعبة كوستاتسوماس، ١٣٧٩هـ.

٤١- زكريا إبراهيم (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) -سلسل أعلام العرب- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، بدون تاريخ .

٤٢- زكى نجيب محمود (دكتور) : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٣- سالم يفوت (دكتور) : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، العدد ٩ ، المغرب، ١٩٨٢م .

٤٤- سحبان خليفات (دكتور) : رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية (دراسة ونصوص) ، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ، ١٩٨٨م .

٤٥- السيد آدى شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة ، مكتبة لبنان، بيروت ، ١٩٨٠م .

٤٦- سيد حسين نصر (دكتور) : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م .

٤٧- طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٥م .

٤٨- عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، مصر، ١٩٦٩م.

٤٩- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أرسطو ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٣م .

٥٠- ,, ,, ,, ,, : فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات -دار القلم ، الطبعة الثالثة ، الكويت- بيروت، ١٩٧٩م .

٥١- عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى (سيرته -آثاره) ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٤٩م .

٥٢- على عبد الله الدفاع (دكتور) : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق : د. جلال شوقى، دار الشروق، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨١م .

٥٣- ,, ,, ,, ,, ,, : أعلام العرب والمسلمين فى الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٤- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ .

٥٥- عمر فروخ (دكتور) : إخوان الصفا (درس -عرض-تحليل) ، دار

الكتـاب العربـي ، الطبعـة الثانيـة ، بـيروت، ١٩٨١م.

٥٦- فؤاد زكريا (دكتور) : التفكير العلمي (سلسلة عالم المعرفة) ، المجلس الوطني للثقافة والفنـون والآداب ، الكويـت، ١٩٧٨م .

٥٧- قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمي فى الرياضيـات والفلـك، دار الشروق ، بيروت، بدون تاريخ.

٥٨- القفطي (أبو الحسن على بـن يوسـف) : أخبـار العلمـاء بأخبـار الحكمـاء، مكتبة المتنبى ، القاهرة، بدون تاريخ .

٥٩- م.روزنتال ، ب.يودين : الموسـوعة الفلسـفية ، ترجمـة : سمـير كـرم، مراجعـة: د. صـادق جـلال العظـم ، وجـورج طرابيشـي، دار الطليعـة ، الطبعـة الخامسـة، بيروت، ١٩٨٥م .

٦٠- ماهر عبد القادر (دكتور) : حنـين بـن إسـحق ، دار النهضـة العربيـة، بيروت، ١٩٨٧م.

٦١- مجدى وهبة (دكتور) : معجـم مصطلحـات الأدب ، مكتبـة لبنـان، بيروت، بدون تاريخ.

٦٢- محمد البهى (دكتور) : الجانب الإلهي من التفكـير الإسـلامى ، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة ، القاهرة ، ١٩٨٢م.

٦٣- محمد ثابت الفندى (دكتور) : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٦٩م .

٦٤- محمد عابد الجابرى (دكتور) : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعـاصرة وتطور الفكر العلمى) ، مركز دراسات الوحـدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٤م.

٦٥- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت -باريس ، ١٩٨٣م ..

٦٦- محمد فتحي الشنيطي (دكتور) : أسس المنطق والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٠م .

٦٧- مهدى محقق : تقاسيم العلوم في الإسلام (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية ، المجلد الأول العدد ١-٢) ، الأردن ، ١٩٩٠م .

٦٨- ميخائيل خليل الله ويردى : فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م .

٦٩- ناصر الدين البيضاوى : رسالة فى موضوعات العلوم وتعاريفها ، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع ، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦ .

٧٠- نصير الدين الطوسى : فصل فى بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة، ميكروفيلم رقم ٤٥٧٣٧ .

٧١- ,, ,, ,, : رسالة فى علم الموسيقى ، تحقيق : زكريا يوسف، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٤م.

٧٢-- ,, ,, ,, : أساس الاقتباس ، ترجمة : منلاخسرو، تحقيق وتقديم ومراجعة : د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، د. محمد السعيد جمال الدين ، طبع آلة كاتبة) ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

٧٣- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة

والنشر، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٥٣م.

٧٤- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فـى العصـر الوسـيط، دار المعارف، مصر ، ١٩٧٥م .

٧٥- المعجم الوسيط (مجمـع اللغـة العربيـة) شـركة الإعلانـات الشـرقية، الطبعـة الثالثة، القاهرة ، ١٩٨٥م .

ثانيًا – المراجع الأجنبيـــة :

1- Brokelmann. K., : Geschichte Der Arabischen letterature, leiden, 1943.

2- Marc Berge, : Epitre sur les sicences (Risala Fi L'ulum) d'Abu Hayyan al Tawhidi, (introduction, traduction, glossaire, technique, manuscrit et edition citique); in Bulli en d'Etudes arientales, (institut francais de Damas), XVIII, 1964 .

3- Sarton,G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962.

4- Stephenson, J., : The classification of the Seience According to Nasir uddin tusi, in : Isis, cambridge, (Vol2). 1923 .

5- Wickens, G,M. : Nasir al -din tusi's : The Nasiran Ethics, london, 1964.

الفصل الثانى

العلم الطبيعى بين الكلام والفلسفة

(دراسة تحليلية لكتاب المواقف لعضد الدين الإيجى)

تقديم :

ليس من المبالغة فى شيء القول بأن أجل مصدر يعتمد فى العصر الحديث والمعاصر فى علم الكلام الإسلامى، هو المصنف الجليل الموسوم بالمواقف فى علم الكلام لعضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ .

لقد حوى هذا المؤلف موضوعات كلامية وفلسفية متعددة لكثير من المتكلمين سواء أكانوا معتزلة أو أشاعرة أو غيرهما من الفرق؛ وأيضًا لكثير من العلماء والفلاسفة سواء أكانوا يونانيين أم إسلاميين. وقد أورد تفاصيل وفيرة ومهمة عن آرائهم وأفكارهم المتعددة، مما دلَّ على علم غزير ومادة عظيمة استقاها الإيجى من مصادرها الأصلية .

بيد أن للأمر دلالة أخرى، هى أن الإيجى كان باحثًا كبيرًا، وموسوعيًا قديرًا، استطاع أن يعود إلى عشرات من المصادر الهامة، حتى استوت له منها مادة ضخمة، كان من نتاجها هذا المؤلف الضخم الجليل، إلى جانب ما أنتج من مصنفات أخرى.

وسأحاول فى هذا البحث دراسة بعض مواقف هذا الكتاب، دراسة تحليلية تهدف إلى بيان الأطر المذهبية والفكرية التى ينتمى الإيجى إليها، لاسيما موقفا الأعراض والجواهر أو ما يسمى بالطبيعيات الكلامية .

ولعل خير نقطة نبدأ بها هذا البحث هى أن نقرر أن العالم الطبيعى عند المتكلمين -هو كل الموجودات الطبيعية -لايخرج عن كونه جواهر وأعراضًا، وأن هذه الأعراض هى التى تؤدى إلى اختلاف الجواهر أو الأجسام بعضها عن بعض(١). ولذلك يشير الإيجى إلى أن الجواهر بذاتها مختلفة(٢)، هذا من ناحية.

---

(١) د.منى أحمد أبو زيد : التصور الذرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص: ٤٤ .

(٢) عضد الدين الإيجى : المواقف، عالم الكتاب -مكتبة المتنبى- مكتبة سعد الدين، بيروت -القاهرة، دمشق، بدون تاريخ، ص: ١٨٦ .

ومن ناحية أخرى، نؤكد أن وجود الأعراض عند المتكلمين معلوم بالحس والمشاهدة[1]، وأن إثبات الجواهر يعتمد على إثبات الأعراض بالضرورة؛ فلا توجد الأعراض إلا في محل، وهو الجوهر. ومن ثم يستحيل إثبات الجوهر جسمًا دون إثبات للأعراض، لأن الجوهر لايعرف إلا من خلال الأعراض[2]. ولهذا يقدم الإيجي دراسة الأعراض على دراسة الجواهر في مواقفه، وهو ما سوف نلتزم به في هذا البحث .

أولاً: اسم الكتاب ومصادره :

يمثل كتاب "المواقف في علم الكلام" لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) الذروة التي انتهى إليها علم الكلام عند الأشاعرة؛ وتدلنا على أهمية الكتاب تلك النسخ والشروح التي وضعت عليه. فنجد بروكلمان ينص على وجود خمس نسخ خطية لكتاب المواقف، وهي: نسخة مكتبة الدولة في برلين برقم (١٨٠٠)، ونسخة مكتبة مقاطعة زكن بألمانيا برقم (٣٩٧)، ونسخة مكتبة أكاديمية لوجودني بليدن – هولندا برقم (١٥٥١)، ونسخة المكتبة الوطنية بباريس برقم (٢٩٣٢)، وأخيرًا نسخة المتحف البريطاني بلندن برقم (١٦١٤٥)[3] .

وقد طبع الكتاب لأول مرة مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ) في الآستانة بالقسطنطينية بدار الطباعة العامرة سنة ١٢٣٩هـ في (٦٣٥) صفحة[4]. ويتيميز الكتاب مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض

---

(١) انظر : السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٧م، جـ٥، ص: ٢٧. أبو المعالي الجويني: الإرشاد، تحقيق: د.محمد يوسف موسى، د.علي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١٨، ١٩. أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار الهجرة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠، ص:١٧.

(٢) د.حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير –المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨، جـ١، ص:٤٦١ .

(3)Brocklemann, C,: Gesehichthe der arabischen litteratur. Leiden, E, J.Brill, 1949.Vol 2, P 269 .

(٤) وقد طبع الكتاب مع هذا الشرح طبعات كثيرة (انظر: يوسف إليان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩١٩م. ص:١٣٣٢، ١٣٣٣).

الموضوعات وترتيب محكم، لم يتمكن متكلم أشعرى من بعده أن يزيد عليه فضلاً عن أن يجاريه. فهو لدى الأشاعرة يضارع ما بلغه "بالمغنى" للقاضى عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة، وما بلغه كتاب "الشفاء" لابن سينا بالنسبة للفلاسفة. ذلك أنه بشرح الجرجانى يعد حصيلة تراث الأشاعرة، كما يعد المغنى حصيلة تراث المعتزلة(١) .

ولقد نص حاجى خليفة على شروح الكتاب وحواشيه، فقال:

١- شرحه السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هجرية، وهو أدق شروحه، فرغ منه فى أوائل شوال سنة ٨٠٧هجرية بسمرقند.

٢- وشرحه شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى المتوفى سنة ٧٨٦هجرية؛ وأيضًا سيف الدين أحمد الأبهرى(٢) .

واختصر الإيجى كتابه "المواقف" وسماه الجواهر -جواهر الكلام- شرحه شمس الدين الفنارى شرحًا مفيدًا. كما ذكره حفيده الحسن الفنارى فى حاشية شرح المواقف(٣) .وقد نص بروكلمان على مخطوطات هذه الشروح وأماكن وجودها(٤) .

ويلاحظ على كتاب "المواقف" أنه يتميز بالشمول واستيعاب المذاهب والتيارات العقلية التى سادت فى الفكر الإسلامى من قبل الإيجى؛ والكتاب بهذه الخصيصة بعد دائرة معارف فلسفية دينية تعكس الفكر الفلسفى الدينى فى هذه الحقبة التاريخية(٥). أضف إلى ذلك، أن الإيجى كان يستقصى فى كل المسائل

---

(١) د.أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢م، جـ٢، ص: ٢٨٧ .

(٢) حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٦٢هـ ١٨٩١ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٤) انظر :

Brocklemann: Gesehichthe der arabischen litteratur. Vol 2, P 269-270.

(٥) د.أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٢م، ص: ١١ .

المعروضة في كتابه مذاهب الفلاسفة[1] من ناحيـة، ومذاهـب المتكلمـين مـن ناحيـة أخرى. وكان يفصل باستمرار بين فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة التي ينتمي إليها[2].

ويدل النسق الذي اتبعه الإيجي في كتابه على أنه لم يجعل الكتاب مقصورًا في موضوعاته على علم الكلام فحسب؛ إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة. وإذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله؛ فالواقع أن الإيجي كان تابعًا لـه فـي نسـقه الكلامـي، وإن كان قد تخلص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي. بالإضافة إلى أن الإيجي كان أكثر اتساقًا منه في موقفه الأشعري، فلم تغلـب الفلسـفة علـى علـم الكـلام تغليـب الرازي، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته[3] مما جعله أكثر دقة وإحكامًا على موازاة اللفظ بالمعنى موازاة تدعو -في كثير من المواضع- إلى الدهشة والإعجاب[4] .

وأخص ما يميز "المواقـف" هـو ذلـك المنهـج المحكـم الـذي ينتقـل بـالعقل مـن المقدمات إلى النتائج، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى علم الغيب، ليصل في النهاية إلى تصور أبعاد هذا الوجود تصورًا حقيقيًا تطمئن إليه النفس ويقـر معـه قرارها[5] .

ولذلك، فإن المنهج الـذي نلتقـي بـه فـي "المواقـف" يعتمـد أولاً علـى شـهادة الحس، وعلـى الاحتكـام إلى الحواس والمحسوسـات؛ كمـا يعتمـد ثانيًـا علـى العقـل وبديهياته؛ ثم يعتمد ثالثًا على الدليل النقلي حين تتوافـر لـه شـروط خاصـة، وحـين يطبق في مجال خاص. ولاشك أن منهجًا يُبنى على هذه الأسس الثلاثـة جديـر بـأن تتوافر له معظم عناصر القدرة على كشف الحقائق[6]

---

(١) ومن الملاحظ هنا أن الإيجي كان في عرضه لآراء الفلاسفة وغيرهم موضوعيًا إلى حدٍ يمكن معه القـول أنه كانت مهمته مقصورة على عرض هذه المذاهـب مجردًا مـن رأيـه الشـخصي -وإن كـان فـي نهايـة المبحث وأحيانًا في بدايته يعرض لنظرة الأشاعرة ويحرص عليها حرصًا بالغًا .

(٢) د.أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١ .

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ٢، ص: ٢٨٨،٢٨٧ .

(٤) د. أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٥ .

(٦) المرجع السابق، ص: ٤ .

ومن منطلق هذا المنهج تظهر مقدرة الإيجى الفائقة على تقديم نسق محكم مترابطة موضوعاته، متبعًا المنهج المقارن بين المتكلمين والفلاسفة وبين فرق المتكلمين بعضها بعضًا [1] .

ولما كان أى مؤلف إنما يسعى إلى اختيار عنوان كتابه بحيث ينسجم مع المحتوى العام المقرر بين دفتيه، فإن الطريقة التى نهجها الإيجى فى تأليف الكتاب هى التى تقرر اختيار العنوان. واستنادًا إلى ذلك؛ فإن كلمة "المواقف" تشير إلى مختلف التيارات الفلسفية والكلامية التى تعكس بنية الفكر الفلسفى الدينى فى الإسلام حتى القرن الثامن الهجرى .

أما كتاب "المواقف" بالنسبة لمصادره، فهو يعتمد فى جوهره على كتاب "المحصل" لفخر الدين الرازى (ت ٦٠٦هـ)، وعلى كتاب "أبكار الأفكار" لسيف الدين الآمدى (ت ٦٣١هـ)؛ كما يعتمد فى مواضع من كتابه أيضًا على مؤلفات الرازى الأخرى، مثل "المباحث المشرقية" و"نهاية العقول" و"الملخص"[2].

ثانيًا : مبحث الأعراض :

(١) تعريف العرض :

العرض عند الإيجى هو الموجود القائم بالمتحيز[3]، أى الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع أو محل يقوم به[4]. وينقسم القائم بنفسه إلى قسمين: أما أن يكون متحيزًا أو لايكون متحيزًا، والمتحيز ينقسم بدوره إلى جوهر فرد أو جسم؛ وأما القائم بالغير، فهو العرض. فالأعراض هى ما تقوم بالمتحيز وتحل فيه[5] .

---

(١) د.أحمد صبحى : فى علم الكلام، جـ٢، ص:٢٨٩ .

(٢) انظر : جورج قنواتى ولويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام، ترجمة د.صبحى الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م، جـ١، ص: ٣٠٢ .فان إس : مادة الإيجى بدائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، جـ٥، ص: ٢٧٩ .

(٣) الإيجى : المواقف ، ص: ٩٦ .

(٤) السيد الشريف الجرجانى: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م، ص: ١٥٣ .

(٥) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص ٧،٦. وانظر: د.منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ٤٦.

ويلاحظ على هذه القسمة أنها نفس القسمة القديمة للممكن عند الحكماء أو للحادث عند الفلاسفة إلى جوهر وعرض. فالممكن إما أن يكون فى موضوع وهو العرض، أو لا فى موضوع وهو الجوهر(١). وهو الحادث إما أن يكون متحيزًا وهو الجوهر، أو قائمًا بالتحيز وهو العرض(٢)؛ أولا متحيزًا، أو لاقائمًا بالتحيز(٣).

(٢) أنواع الأعراض وأحكامها :

تنقسم الأعراض عند الإيجى إلى قسمين: **الأول:** ما يختص بالحى، وهو الحياة وما يتبعها من إدراكات الحواس، ومن غيرها كالعلم، والقدرة، والإرادة، والكراهية، والشهوة، والنفرة، وسائر ما يتبع الحياة. **والثانى:** ما لايختص بالحياة، وهو الأكوان المنحصرة فى أنواع أربعة، هى الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات، والألوان، والروائح، الطعوم، والحرارة(٤)؛ أى الظواهر الطبيعية الصامتة(٥) .

ثم يشير الإيجى بعد ذلك إلى أنواع الأعراض عند الحكماء، فيرى أنها تنحصر فى المقولات(٦) التسع اعتمادًا على الاستقراء. فالعرض عندهم إما أن يقبل لذاته

---

(١) انظر : أبو نصر الفارابى: الحروف، تحقيق: محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص٩٥-٩٧، ١٠٠-١٠٥ .ابن سينا: الحدود، تحقيق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٢٢-٢٥ .د.جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١م، ص:٤٢٤. د. جيرار جهامى: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م، ص:٨٩-٩١ ، ٢١٦-٢٢٦ .

(٢) انظر : فخر الدين الرازى: المباحث الشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات، مكتبة الأسدى، طهران، ١٩٦٦م، جـ١، ص: ١٣٨ .القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد (الجزء الرابع-رؤية البارى) تحقيق د.محمد مصطفى حلمى، د.أبو الوفا التفتازانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص:٣٩ .

(٣) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١ ، ص: ٤٦٢ .

(٤) انظر : الإيجى: المواقف، ص: ٩٧. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١١، ١٢ .

(٥) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٦٦ .

(٦) المقولات هى أنواع الدلالات فى القول، وأرسطو هو أول من وضع ثبتًا بأنواعها. وقد استمرت -

القسمة وهو الكم، ويدخل فيه المتصل والمنفصل؛ أو يقتضى النسبة لذاته، أى يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير. والثانى ما لايقبل القسمة ولاالنسبة لذاته، وهو الكيف؛ وتشتمل النسبة سبعة أعراض، هى :

الأول: الأين، وهو حصول الجسم فى المكان أو الحيز الذى يخصه، ويكون مملوًا به ويسمى هذا أينًا حقيقيًا. وقد يقال الأين لكونه وحصوله فى ما ليس حقيقيًا من أمكنته، مثل الدار أو البلد أو غير ذلك مجازًا .

الثاني: المتى، وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول فى الزمان أو الآن، كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء .

الثالث: الوضع، وهو هيئة تعرض للشىء أو للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشىء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض. وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معًا، فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيهما إلى الخارج .

الرابع: الملك، وهو هيئة تعرض للشىء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله؛ وبهذا يمتاز عن المكان أى الأين المتعلق به، سواء كان ذلك المحيط أمرًا طبيعيًا كالإهاب أو لايكون طبيعيًا، وسواء كان محيطًا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطًا بالبعض كالخاتم وغيره .

الخامس: الإضافة، وهى النسبة المتكررة أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضًا بالقياس إلى الأولى، كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة، والبنوة أيضًا نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة. فالإضافة أخص من مطلق النسبة، فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل للمتمكن هيئة هى الأين، وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافًا. وبهذا

- المقولات الأرسطية هى السائدة فى التفكير الفلسفى طوال العصر الوسيط -الإسلامى والمسيحى على السواء- وبداية العصر الحديث، إلى أن جاء "إمانويل كانت" (١٧٢٤-١٨٠٤م) فوضع ثبتًا آخر للمقولات مخالفًا للمقولات الأرسطية .

يمكن التفرقة بين النسبة والمضاف .

السادس: أن يفعل، وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فهو -إذن- غير ما هو مبدأ للسخونة لأنه يبقى بعد التسخين .

السابع: أن ينفعل، وهو التأثر كالمتسخن مادام يتسخن، فهو -إذن- غير السخونة لبقائها بعده، وغير استعداده لها لثبوته قبله(1) .

ويشير الإيجي بعد ذلك إلى أن الأعراض ليست أجناسًا لما تحتها، لجواز أن يكون ما تحتها أمورًا مختلفة بالحقيقة وهي عارضة لها، فتكون حينئذٍ أعراضًا عامة لأجناسًا. كما يشير إلى أن الأعراض ليست أنواعًا لما فوقها، لجواز أن يكون كل واحد منها حينئذٍ جنسًا مفردًا، أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً تحت جنس، فيكون ذلك الداخل جنسًا متوسطًا إن كان ما تحته أجناسًا، أو جنسًا سافلاً إن كان ما تحته أنواعًا حقيقية(2) .

من الواضح -إذن- أن الأعراض التسعة هي الكم والكيف، ثم تشمل النسبة باقي الأعراض السبعة؛ ثم انفصلت الإضافة من النسبة وكوّنت قسمًا مستقلاً. ومن ثم، أصبحت الأعراض أربعة وهي: الكم، والكيف والنسبة والإضافة(3). وهذا يؤكد لنا أن الفرق بين المتكلمين والفلاسفة فيما يتعلق بعدد المقولات، فهي عند الفلاسفة عشر مقولات جوهر وتسعة أعراض. أما عند المتكلمين فهي خمس مقولات جوهر أو جسم وأربعة أعراض؛ كما سوف نشير .

ولكن لما كانت هذه الأعراض عند المتكلمين مبنية على مجموعة من الأحكام، ولما كان لايمكن فهم هذه الأعراض بدونها؛ فلابد من الإشارة إلى هذه الأحكام

---

(1) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٩٧، ٩٨ . الجرجاني: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١٦-١٩ .
وقارن : الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ١٦٤-١٦٦ . ناصر الدين البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان ، دار الجيل - المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، بيروت-القاهرة، ١٩٩١م، ص: ١٠٣ .

(2) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٩٨ . الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص:٢١، ٢٢ .
وقارن : الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ١٦٧-١٧١ .البيضاوي: طوالع الأنوار، ص:١٠٣.

(3) انظر : الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ١٦٦، ١٦٧ . حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص:٤٦٣.

أولاً حتى يتسنى لنا فهم الأعراض وعرضها بصورة دقيقة. فما هي -إذن- هذه الأحكام؟ وما هو موقف الإيجي منها؟

(١) أحكام الأعراض :

يثبت الإيجي أحكامًا عامة للأعراض يتفق فيها تارة مع الحكماء، وتارة أخرى مع غيره من المتكلمين، وهذه الأحكام هي(١) :

(١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل لأن انتقاله يعني حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر؛ وهذا المعنى لايصدق إلا على المتحيز أو الجوهر الذي يمكنه الانتقال من مكان إلى آخر. أما العرض، فيقوم بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر(٢) .

وإذا كانت المشاهدة الحسية تؤكد انتقال العرض من محل إلى آخر، كانتقال رائحة التفاح إلى مايجاورها والحرارة إلى ما يماسها. فالإيجي يرى أن الحاصل في المحل الثاني -المجاور أو المماس- شيء آخر من الرائحة أو الحرارة، وهو ما يحدثه الفاعل المختار بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة؛ أو ما يفيض من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب، لاستعداد يحصل له من المجاورة أو المماسة(٣).

ويبدو أن الرغبة في تثبيت العرض في المحل يهدف إلى غاية أبعد عند الإيجي وغيره من الأشاعرة، وهي تثبيت العلاقة بين الذات والصفات في موضوع التوحيد(٤) .

(٢) لايجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافًا للفلاسفة(٥)، وذلك

---

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية، حـ١، ص: ١٥٢-١٦١ .البيضاوي: طوالع الأنوار، ص:١٠٣-١٠٥.

(٢) انظر : - الإيجي:المواقف، ص: ١٠٠ .الجرجاني : شرح المواقف، حـ٥، ص: ٢٧،٢٨ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٠ .الجرجاني: شرح المواقف، حـ٥ ، ص: ٣٢ .

(٤) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٤٦٩ .

(٥) انظر: أبو رشيد النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: د.معن زيادة، د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م، ص: ١١٧-١٢٢.أبو محمد الحسن بن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: د.سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، تصدير: د.بيومي مدكور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٢٥٩ .

اعتمادًا على حجتين؛ **الأولى**: أن قيام الصفة يعنى تحيزها فى الموصوف وليس فى الصفة. **والثانية**: أنه لو قام العرض المقوم به فى عرض آخر لـلزم التسلسل إلى مالانهاية، ولابد من الانتهاء إلى الجوهر، فالكل قائم به(١) .

أما الإيجى، فإنه يؤكد إمكانية قيام العرض بالعرض، كما هو الحال عند الفلاسفة بصفة عامة والرازى بصفة خاصة(٢)؛ ويمكن تبيان ذلك من خلال نقده لرأى القائلين بعدم القيام، حيث يرى أن القيام ليس هو التحيز، لأن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعًا لتحيزه، وأيضًا لأن أوصاف الله تعالى قائمة به دون شائبة تحيز، فلا ينفى أن يقوم عرض بعرض، وذلك العرض الثانى بآخر مترتبة إلى أن ينتهى إلى الجوهر(٣) .

(٣) ذهبت الأشاعرة إلى أن العرض لايبقى زمانين، لأنه يقتضى التجدد المستمر وتخصيص كل وقت برقته بفعل القادر المختار(٤) وقد اعتمدت فى إثبات ذلك على حجج ثلاث(٥) :

الأولى: أن الأعراض لو بقيت لكانت باقية، والبقاء عرض؛ فيلزم قيام العرض بالعرض. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإيجى يرى أن البقاء ليس عرضًا، وإنما هو أمر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر .

الثانية : يجوز خلق مثله -أى العرض- فى الحالة الثانية من وجوده، لأن الله تعالى قادر على ذلك. فلو بقى العرض فى هذه الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها، وإلا اجتمع المثلان وهو محال .

الثالثة : أن الأعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها، لامتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده؛ وهو باطل بالإجماع وشهادة الحس لأن زوال

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٠٠ . حنفى : من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٤٦٨ .

(٢) انظر: الرازى : المباحث الشرقية، حـ١، ص: ١٥٤، ١٥٥ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ١٠١ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٠١ . حنفى : من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٤٦٩ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٠١ .الجرجانى: شرح المواقف، حـ٥ ، ص: ٣٩، ٤٠ .

الأعراض واقع بلا اشتباه، فيكون بقاء الأعراض باطلاً أيضًا .

والحق أن موقف الإيجي وغيره من الأشاعرة بصدد مسألة عدم بقاء الأعراض يقتضي أمرين؛ أولهما: أن تكون الظواهر الطبيعية غير مستقرة بذاتها، بل تحتاج إلى بقاء وتجدد باستمرار بتدخل الفاعل المختار[1] وثانيهما : نفي الكليات والمعقولات في الخارج، فليس للجوهر امتداد ولاكمية ولاعدد؛ لأنها بمثابة اعتبارات ذهنية تبتدعها المخيلة ويفترضها الفكر. وبالتالي إنكار المقدار -كما سوف نذكر فيما يلي- لأن الجسم مكون من أجزاء لاتتجزأ فلا تكميم ولاقياس[2]. ويكفي أن نقول: "إن موقف الأشاعرة عمومًا يؤدي إلى هدم العلم الطبيعي من أجل الدفاع عن الإرادة الإلهية"[3] .

(٤) لايقوم العرض الواحد بمحلين ضرورة، فالسواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر. ولذلك فإن الجسم لايوجد في مكانين، ولايوجد المكانان في الجسم ومن ثم، فالعرض يتعين في محله[4] .

ومن الواضح أن الإيجي بصدد هذا الحكم أيضًا ما زاد إلا تأكيد الأشعرية على تجزئة العالم وتفرد ظواهره منعًا لاستمراره واطراده، وكأن الاستمرار والبقاء عندهم صفات للإرادة الإلهية خارج العالم وليس ظواهر الطبيعية في العالم[5] .

(٢) أنواع الأعراض :

ويهمنا الآن تناول أنواع الأعراض عند الإيجي بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالي:

النوع الأول: الكم :

يعد الكم أول أنواع الأعراض لكونه أعم وجودًا من الكيف، لأن أحد قسميه

---

(١) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٠ .

(٢) د.يمنى طريف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م، ص: ٨٣، ٨٤ .

(٣) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص٤٧٠ .

(٤) الإيجي : المواقف، ص: ١٠٣ .

(٥) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص:٤٦٩ .

وهو العدد يعم المقارنات والمجردات؛ ولأنه أصح وجودًا من الأعـراض النسـبية التي لاتقرر لها في ذوات موضوعاتها، كتقـرر الكميـات والكيفيـات[1] ، ولذلـك يقـدم الإيجي الكم على الكيف، ثم تأتي بعدهما النسبة والإضافة .

والكم عند الإيجي له خواص ثلاث، الأولى: أنـه يقبـل القسـمة سـواء أكـانت وهمية بمعنى افتراض الشيء غيره، أم فعلية وهي الفك والفصل. والثانية: العد سـواء أكـان بـالفعل كمـا فـي العـدد، أم بـالتوهـم كمـا فـي المقـدار. والثالثـة: المسـاواة ومقابلاها، أي الزيادة والنقصان[2]. وهذه مقولات ثلاث يمكن اسـتخدامها لتحليـل الأشياء ومعرفتها[3] .

وينقسم الكم إلى متصل مثل الخط أو منفصل مثل العـدد، وهـي قسـمة تقـوم على التواصل أو الانقطاع[4]. كما ينقسم المتصل إلى غـير قـار الـذات -أي لايجـوز اجتماع أجزائـه المفروضـة فـي الوجـود -وهـو الزمـان، لاشـتراك الآن بـين المـاضي والمستقبل؛ أو قار الذات، وهو المقدار[5]؛ وهي قسمة تقـوم علـى الحركـة والثبـات، الحركة في الزمان والثبات في الحركة[6]. وينقسـم المقـدار إلى جسـم تعليمـي[7] فـي الجهات الثلاث، أو إلى سطح في الجهتين، أو إلى خط في الجهة الواحدة. ومن ثـم، فالأبعاد الجسمية ثلاثة هي الطول والعرض، والعمق؛ الطول للامتداد المفروض أولاً، والعرض للامتداد المفروض ثانيًا، والعمق للامتداد المفروض ثالثًا[8] .

أضـف إلى ذلـك، انقسـام العـدد إلى وحـدات تكـون نفـس ذاتهـا، أي الكـم

---

(١) الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٥٥،٥٦ .

(٢) انظر : الإيجي: المواقف، ص:١٠٤ . الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ١٧٥-١٧٨ .

(٣) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٥ .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) انظر : الجرجاني: شرح المواقف، جـ٥، ص: ٦٣ .الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص:١٧٨-١٨٣.

(٦) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٥، ٤٧٦ .

(٧) الجسم التعليمي، هو المتوهم الذي يقام في الوهم، ويتصور تصورًا فقط. (الخوارزمي: مفـاتيح العلـوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١م، ص٨٣ .

(٨) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٥ .الجرجاني: شـرح المواقـف، جـ٥ ، ص:٦٤- ٦٦. حنفـي: مـن العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٦ .

بالذات وهى الوحدة والكثرة؛ أو عارضة فتكون الكم بالعرض، وهى: إما محل الكم كالجسم، أو الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح، أو الحال فى محل الكم كالسواد، أو المتعلق بالكم مثل القوة متناهية أو غير متناهية. وهذا يدل على أن تعدد الأعراض إنما يتوحد فى جوهر(١) .

وقد أنكر الإيجى وغيره من المتكلمين بعض المفاهيم التى ترتبط بمقولة الكم، مثل: العدد والمقدار، والزمان؛ و لم يثبت إلا مفهوم المكان فحسب. أما إنكاره لمفهوم العدد، فلأنه مركب من الوحدات، والوحدة ليست وجودية؛ وأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة؛ وعدم وجود الوحدات ناشىء من منع التسلسل، لأنها لو وجدت فلها وحدة إلى ما لانهاية، وأيضًا لأنها تنقسم. كما أن مفهوم العدد يدل على أن الكثرة عدمية، وبالتالى فهو أمر اعتبارى(٢) .

ولهذا، فإن الإيجى يرى أن الواحد يقال بالتشكيك على معان كثيرة، كالواحد بالاتصال والاجتماع؛ ووحدته أمر وجودى بالضرورة حتى لو لم ينقسم، إذ ليس له كم -يفرض فيه شيء غير شيء- بل هو أمر اعتبارى. وأن الكثرة هى مجموع الوحدات، وبالتالى فهى موجودة بهذا المعنى(٣). ومن ثم، فإن الإيجى يرفض إثبات المعقولات الذهنية فى الخارج، ولايثبت إلا ما يرتبط فقط بالحس والمشاهدة(٤) .

أما المقدار، فلأن الجسم عند الإيجى يتركب من الجزء الذى لايتجزأ، أو لأنه لايوجد اتصال بين أجزاء الجسم. فكيف يكون هناك أمر متصل فى حد ذاته ذو عرض حال فى الجسم، وأن الأجزاء التى تفرض فى الجسم بينها حد مشترك، كما فى المقادير ومحالها. بل إذا كان الجسم مركبًا من أجزاء لاتتجزأ لم يثبت وجود شيء من المقادير، فليس هناك إلا الجواهر الفردة. ولذلك فلا وجود لمقدار هو عرض سواء أكان خطًا أو سطحًا أم جسمًا تعليميًا، كما هو الحال عند الفلاسفة(٥) .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٠٦. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٦ .

(٢) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٠٦، ١٠٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٦.

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ١٠٧.

(٤) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٦، ٤٧٧ .

(٥) الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٧٥، ٧٦ .

وقد يرجع التفاوت بين الأجسام -في الصغر والكبر والزيادة والنقصان- إلى قلة الأجزاء وكثرتها؛ أو قد يقع بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت الخلاء فيما بينها؛ فيمكن وصف الجسم بالمساواة واللامساواة بدون أن يقوم به المقدار. وكذلك فالقسمة فرض جوهر دون جوهر، ولاعاد له غير الأجزاء إلا بالوهم؛ لأنه قد يتوهم أن حجم الجسم متصل واحد في نفسه. ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده، فيتخيل أن هناك مقدارًا يمكن أن يفرض فيه واحد عاد. ومن ثم فلايمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به[1].

وأما الزمان[2]، فلأنه ليس تقدمًا بالعلية أو الذات أو بالشرف أو بالرتبة، مثل تقدم الأمس على اليوم، واليوم على الغد؛ ولأن هناك مجموع الزمان أيضًا، ولكن لاوجود للزمان الآتي بمعنى اللحظة، أي الزمان المحدد. كما أن الزمان الحاضر موجود، وإلا لم يكن الزمان موجودًا. وذلك لأن الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل، والماضي ما كان حاضرًا، والمستقبل ما سيصير حاضرًا؛ ولما كان الحاضر غير موجود، فلا ماضي ولامستقبل. ومن ثم، فلا وجود للزمان[3] .

وفيما يتعلق بحقيقة الزمان أو ماهيته الموجودة؛ فإن الإيجي يرى أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم، كأن يقال: متى تأتي؟ فيجاب: عند طلوع الشمس، إذا كان طلوعًا معلومًا لدى السائل. ولذلك فإن الزمان يختلف باختلاف

---

(١) المرجع السابق، جـ٥، ص:٧٦ .

(٢) يشير الزركان في كتابه عن الفخر الرازي إلى أن الإيجي ينص في مواقفه على أن الزمان غير موجود (محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٤٥٤) .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص : ١٠٨، ١٠٩. وانظر: الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٦٤٢-٦٥١ . د.منى أبو زيد: التصور الذري، ص: ١٣٩، ١٤٠ .

وقارن : د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ص:١٢٠ .د.محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م، ص: ٢٣٧، ٢٣٨ .إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٩٧-١٠٢ .

الأفراد حيث سيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم لديه[1] .

والحق أن موقف الإيجى ليس إنكارًا للزمان بمعنى اللحظة والآن على ما يبدو، بل إثبات للديمومة وللاستمرار دون الانقطاع فى الزمان الكونى[2]. فالزمان أشبه ما يكون بشىء سيال متدفق نحسه فى أنفسنا أساسًا، ولانملك نحوه تغييرًا أو حتى تعبيرًا، شىء يجرى بين ماضى لايمكننا التعبير عنه ومستقبل لم يحدث بعد، وآن يمر بين حنبات الكون الذى نعيش فيه، ولكنه بدوره شىء سيال؛ فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته[3] .

ويبقى فى نهاية الكلام على مقولة الكم أن نشير إلى أن الإيجى يقرر مبدئيًا: أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة الإشارة إليه بهنا وهناك، ومن انتقال الجسم منه وإليه، وكذلك من أنه متفاوت فى الزيادة والنقصان[4]؛ فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجودة ضرورة .

وهذا فضلاً عما ساقه بعض قدماء الفلاسفة من أدلة متعددة على إثبات المكان[5]، فهو عند بعضهم الهيولى -يقصد أفلاطون[6] -لذلك أرتبط المكان عنده بالمادة، وأصبح لفظًا مشتركًا يطلق على المكان والمادة فى آن. وعند آخرين هو الصورة -يقصد أرسطو[7]- لأن المكان هو الحاوى للشىء المحوى والصورة كذلك،

---

(١) الجرجانى: شرح المواقف، حـ٥، ص: ١١٣. وانظر: الزركان: فخر الدين الرازى، ص:٤٥٣، ٤٥٤ . منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ١٤٢ .

(٢) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٤٧٨ .

(٣) عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص:٢٥٩، وأيضًا الزركان: فخر الدين الرازى، ص: ٤٥٢ .

(٤) الإيجى : المواقف، ص: ١١٣. وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، حـ١، ص: ٢٢١ .الزركان: فخر الدين الرازى، ص: ٤٤١-٤٤٣ .

(٥) انظر: الرازى: المباحث المشرقية، حـ١ ، ص: ٢٢١، ٢٢٢ .

(٦) انظر : الإيجى: المواقف ص: ١١٣، الجرجانى: شرح المواقف، حـ٥، ص: ١١٩، ١٢٠.العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ٢٧٠ :٢٧١ .

(٧) انظر: الجرجانى: شرح المواقف، حـ٥، ص: ١٢٠،١٢١ .العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص:٢٧٦.

وهو خلط بين المكـان والصـورة[1]. فالمكـان هـو السـطح البـاطن للحـاوى المماس للظاهر من المحوى[2]. وأما البغض الثالث، فيعرف المكان بأنـه البعـد المفـروض فيمـا بين الأجسام أو الذى ينفذ فيه الجسم، أى الخلاء[3].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة يرفضون الخـلاء، لأن العـالم عندهـم مـادة لافراغ فيها[4]. أما الإيجى، فيرى أنه من الضرورى إثبات الخلاء لأن لله تعالى القدرة على خلق الهواء فى الخلاء، وعلى أن يمـلأه بوجـوده وإرادتـه وفاعليتـه؛ كمـا أن الله قادر على أن يعدم الجسم الذى أمامه وخلق جسم مكانه بدون الحاجة إلى التخلخل والتكاثف[5] .

والواقع أن الخلاف بين فلاسفة الإسلام ومتكلميه فى وجود الخلاء لم يكن إلا إحياءً للخلاف الذى كان بين فلاسفة اليونان. إذ أن مسألة الخـلاء تمتـد أصولهـا إلى مسألة الجوهر الفرد، فمن قال بالجوهر الفرد قـال أيضًـا بـالخلاء، ومـن خـالف فـى صحة الجوهر الفرد عارض إمكان الخلاء[6] .

النوع الثانى: الكيف :

يُعرف الإيجى الكيف بأنه العرض الذى لايقتضى القسمة أو اللاقسمة بـالذات

---

(١) يستحيل عند أرسطو أن يكون المكان مادة أو صورة، لأنهما لايمكن أن ينفصلا عن الشيء بينما يمكـن للمكان أن ينفصل عنه؛ وذلك لأن المكان الذى كان فيه هواء نجد أنه قـد حـل فيـه مـاء. (أبـو ريـان : تاريخ الفكر الفلسفى، ص: ٩٧، ٩٨) .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١١٣، ١١٤ . حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٧٩، ٤٨٠.

(٣) انظر : الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥ ، ص: ١٣٨، ١٣٩ . الرازى: المباحث المشـرقية، جــ١، ص: ٢٢٢-٢٢٨ .د.منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ١٥٧، ١٥٨ .

(٤) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١١٨-١٢٠ . الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص:١٤٩-١٦٢ .
وقارن : ابن سينا: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، مطبعة السعادة (طبعة محيـى الديـن صـبرى الكردى) مصر، ١٣٣١هـ، ص: ١٩٣-٢٠١ .الرازى: المباحث المشـرقية، جــ١، ص: ٢٢٨-٢٤٦ . منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ١٧٢-١٨٠ .

(٥) الإيجى : المواقف، ص:١١٧، ١١٨.وانظر : حنفى: من العقيدة إلى الثـورة، جــ١، ص: ٤٨٠، منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ١٦٦-١٦٩ .

(٦) الزوركان: فخر الدين الرازى، ص: ٤٤٤ .

ومن غير واسطة، ولايعقل بالقياس إلى الغير[1]؛ بل يُدرك ويُحس ويُشعر به بالتجربة الباطنية[2]. وينقسم الكيف عنده اعتمادًا على الاستقراء إلى أربعة أقسام، هي: الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية[3] وهي التي تشمل الظواهر النفسية والجسمية معًا[4].

وهذا يعني، أن الحياة عند الإيجي تبدو في أربع دوائر، هي: الحس والنفس، والقدرات، ثم المعقولات في الخارج وهي الكيفيات المتعلقة بالكم مثل النقطة والخط والدائرة، فهي كيفيات محضة لاوجود لها. فليست الكيفيات في الإنسان وحده -مع أنه هو الغالب- بل في الطبيعة أيضًا، فالطبيعة عالم للإنسان، والإنسان موجود في الطبيعة[5].

وسوف نتناول أقسام الكيفيات المختلفة عند الإيجي بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الكيفيات المحسوسة :

تنقسم الكيفيات المحسوسة عند الإيجي إلى قسمين، هما: انفعالات وانفعاليات. والانفعالات هي كيفيات محسوسة غير راسخة، أي مجرد انطباعات حسية عن العالم الخارجي داخل عالم الحياة، أي المحسوسات الداخلية. فإن دامت واستقرت ورسخت تحولت إلى كيفيات حسية، وإن تزمنت ولم تستقر ظلت كما هي مجرد انفعالات، أي انطباعات حسية دون أن تتحول إلى مدرك حسي وقد سميت انفعالات النفس كذلك لأنها طارئة وسريعة. وأما الانفعاليات وهي الكيفيات المحسوسة التي رسخت وتحولت إلى مدركات حسية؛ وهي انفعاليات لأن

---

(١) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١٢٠ . الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥ ، ص: ١٦٢- ١٦٥ . الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٦١، ٢٦٢ .

(٢) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٢ .

(٣) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١٢١ . الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥ ، ص: ١٦٥ . وقارن : الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٦٢ . البيضاوي: طوالع الأنوار، ص ١١٤ .

(٤) حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٢ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

الإحساس انفعال للحاسة؛ وهى تابعة للمزاج إما بشخصها كحلاوة العسل وإما بنوعها كحرارة النار[1] .

ثم يقسم الإيجى الكيفيات المحسوسة أيضًا إلى أنواع بحسب الحواس الخمس الظاهرة، وهى: الملموسات، والمبصرات، والمسموعات، والمذوقات، والمشمومات[2]. وتمثل الملموسات نصف الكميات المحسوسة كمًا، وكأن اللمس عنده وسيلة للإدراك. ثم بعد ذلك تأتى المبصرات والمسموعات ثم المذوقات والمشمومات[3]. وقد تناول الإيجى هذه الأنواع الخمسة كما يلى :

١- الملموسات[4] :

الملموسات عند الإيجى نوعان، **أولها:** الحرارة وما يتبعها من رطوبة ويبوسة، **وثانيهما:** الاعتماد وما يرتبط به من صلابة وملاسة. فالحرارة عنده تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات، والبرودة بالعكس، أى أنها تجمع بين المتشاكلات، وغير المتشاكلات أيضًا. وذلك لأن الحرارة فيها قوة مصعدة أو محركة إلى فوق لأنها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك، فيحدث عنها تفريق المختلفات وتجميع المتماثلات. وهذا يعنى، أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد وأن الجمع والتفريق لازمان له[5] .

---

(١) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٢٢ . الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥ ، ص: ١٦٨، ١٦٩ . حنفى: من العقيدة إلى الثورة،جـ١، ص: ٤٨٣ .

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٦٥-٢٦٨ . البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٤ .

(٢) فيما يتعلق بتصنيف الكيفيات المحسوسة بحسب تصنيف الحواس، انظر : ابن سينا: الشفاء (قسم الطبيعيات) تحقيق: د.محمود قاسم، مراجعة وتقديم: د.إبراهيم مدكور، دار الكاتب العربى، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ١٤٨ .

(٣) انظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٢٦ وما بعدها . البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٤وما بعدها .

(٤) لقد تأثر الإيجى فيما يتعلق بالملموسات بما كتبه الرازى فى مباحثه نقلاً عن ابن سينا. (انظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٦٩-٢٧٥ . وقارن: ابن سينا: الشفاء (قسم الطبيعيات) ص: ١٥٠-١٥٩) .

(٥) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٢٢، ١٢٣ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١٧١-١٧٥.
وقارن : البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٥ .

وقد تحدث الحرارة عند الإيجى بالفعل من التماس، وبالقوة من الأدوية الحارة؛ ويعرف ذلك بالتجربة والقياس وباللون، وبالطعم، وبالرائحة، وسرعة الانفعال مع استواء القوام وقوته. كما أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها، وأن الغريزية أشد الأشياء مقاومة للنارية. والحركة عنده تحدث الحرارة وذلك ثابت بالتجربة، وقد يقع العكس أيضًا. وأما البرودة فهى عدم الحرارة، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة[1] .

وأما الرطوبة، فهى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه. ولذلك يكون الأشد التصاقًا أرطب مما هو أضعف التصاقًا، لأنه إذا كان الالتصاق معلولاً للرطوبة كانت شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها. ولهذا، فإن العسل يكون أرطب من الماء[2] .

ويفرق الإيجى بين الرطوبة والسيلان حيث يرى أن عبارة تدافع الأجزاء، سواء أكانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس أم كانت متواصلة فى الحقيقة أيضًا. وقد يوجد السيلان بهذا المعنى فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسًا ابالطبع، وأيضًا فيما هو رطب كالماء السائل[3] .

وإذا كانت الحرارة والرطوبة عند الإيجى متقابلتين، فكذلك الرطوبة واليبوسة. فهى إما عسر الالتصاق والانفصال، أى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الأول للرطوبة؛ أو عسر التشكل وتركه، أى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها[4].

أما الاعتماد[5]، فهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة إلى جهة

---

(١) الإيجى : المواقف، ص: ١٢٣، ١٢٤. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٥. حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٨ .

(٢) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٢٤ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١٨١، ١٨٢ .
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص:٢٧٥-٢٧٨ البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٥ ، ١١٦.

(٣) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٢٤ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١٨٥،١٨٦.
قارن : البيضاوى : طوالع الأنوار، ص: ١١٦ .

(٤) انظر: الإيجى : المواقف، ص: ١٢٤، ١٢٥ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ١٨٦ .

(٥) يشير الإيجى إلى أن الاعتماد عند ابن سينا يسمى ميلاً، وأنه يقسمه إلى ثلاث أقسام: الميل الطبيعى، وهو ميل غير مقرون بالشعور؛ والميل القسرى، وهو بسبب خارج عن المحل؛ والميل النفسانى، وهو -

ما؛ وقد يكون نفس المدافعة[1] .فالاعتماد هو مقاومة الجسم لليد، ومقاومة اللمس واليد للأشياء إحساسًا بالعالم وبوجود الإنسان[2] والمدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون بمقاومة الأشياء لليد والجسم[3] .

وينقسم الاعتماد إلى أنواع متعددة بحسب أنواع الحركة، فقد يكون كالحركة إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى سائر الجهات. والجهات: الأمام والخلف، واليمين والشمال، والفوق والتحت، وهى الجهات البديهية التى اشتهرت بين العامة، وقد تكون هذه الجهات ثلاثًا طبقًا لأبعاد الجسم، وذلك كما يتوهم الخاصة[4] .

وأما الصلابة، فهى كيفية للجسم يكون لها مانعًا للغامز[5]، فلايقبل تأثيره ولاينغمز تحته، واللين عدم الصلابة لأنه لاينغمز ولايتأثر من الغامز بذاته لابكيفية قائمة به، فهو عدم ملكة لها، أو كيفية بها يطيع الجسم للغامز ولذلك فهو ضدها لكونها وجودية. وأما الملامسة، فهى استواء بعض الأجزاء فى ظاهر الجسم، والخشونة عدمه[6] .

- مقرون بالشعور. كما يشير إلى أن الميل النفسانى هو الميل الإرادى، وذلك بالإحالة إلى أبحاث الإرادة. (الإيجى: المواقف، ص: ١٢٧. وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ١٨٧-٢٩٢. وأيضًا البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٦. وقارن: العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣١١-٣٣٨. ود. فيصل بدير عون: فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠م، ص: ٢٧٢، ٢٧٣).

(١) الإيجى المواقف، ص: ١٢٥، وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٨٤ .

(٢) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٩ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ١٢٥. انظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٩. وقارن الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٨٤، ٢٨٥ .

(٤) الإيجى المواقف، ص: ١٢٥، حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٨٩ ، وقارن ابن سينا: النجاة، ص: ٢١١-٢١٧ .

(٥) الغمز هو العصر والكبس باليد (ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، جـ٢، ص:١٠١٦). والمراد بممانعة الغامز عدم قبول الصلب للعصر والكبس .

(٦) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣١ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص:٢٣٠، ٢٣١. وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٩٢، ٢٩٣. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٦.

٢- المبصرات :

تشتمل المبصرات عند الإيجي على الألوان والأضواء، وأما ما عداهما من الموضوعات مثل الصغر والكبر والقرب والبعد، فهي عند الحكماء إنما تُبصر بواسطتهما[١] .

ويؤكد الإيجي أنه لايمكن تعريف كل من الضوء واللون لظهورهما، وأن كل محاولة للتعريف مثل تعريف الضوء بأنه "كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف"[٢]، فإنها تعريف الأوضح بالأخص، وبالتالي لاتستوفى شروط الحد أو التعريف[٣] .ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء، فلابد من الإشارة إلى كل منهما كما يلي :

أ- الألوان :

يشير الإيجي إلى أن بعضًا -من الحكماء والمعتزلة- قد نفى وجود الألوان، لأنها متخيلة. ويرى أننا نتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة الصغيرة جدًا، كما في زبد الماء، والثلج، والبللور والزجاج المسحوقين. أما السواد فإنه يتخيله بضد ذلك[٤] .

وهذا يعني، أن الضوء شرط ضروري لحدوث الألوان كلها، إذ يلزم من ذلك انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها[٥]. فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه، وأنه غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذٍ[٦] .

والإيجي وإن كان يوافق على ذلك إلا أنه يصرح تصريحًا مباشرًا -من منطلق

---

(١) الإيجي : المواقف، ص: ١٣١ .

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها. وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٠١ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وانظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٠ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣١. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٣٤ .

وقارن : الرازي : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٩٣، ٢٩٤. البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١١٧ .

(٥) الجرجاني: شرح الموقف، جـ٥، ص: ٢٤١. وقارن: البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١١٨ .

(٦) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٢ .الجرجاني: شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٤٢ .

أشعريته- بأن الرؤية[1] سواء أكانت متعلقة بالألوان أم بغيرها، فإنها أمر يخلقه الله في الحي على وفق مشيئته، ولايشترط بضوء ولامقابلة ولاغيرهما[2].

ويذكر صاحب المواقف أيضًا، أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا[3]، أي أن الظلمة مانعة من الرؤية حيث تغيب الأشعة الداخلة إلى العين[4]. أما أن الظلمة شرط لرؤية بعض الأشياء، كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولاترى في النهار؛ فإن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة، بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي، كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه[5].

ب- الأضواء :

وأما الضوء، فهو اللون الظاهر على مراتب مختلفة، لأنه مشترك بين الألوان كلها. وأما مراتبه، فمنها ما هو قائم بالمضيء لذاته وهو الضوء، كما في الشمس؛ وبالمضيء لغيره وهو النور، مثل القمر ووجه الأرض. بالإضافة إلى أن الإيجي يشير إلى أن هناك شيئًا غير الضوء يترقرق -أي يتلألأ ويلمع- على بعض الأجسام المستنيرة، وكأنه شيء يفيض منها ويكاد يستر لونها. وهو إما لذات الجسم ويسمى شعاعًا، وإما من غيره ويسمى بريقًا. كما يشير إلى أن نسبة البريق إلى الشعاع كنسبة النور إلى الضوء[6].

---

(١) أثبت العلم الحديث أن الرؤية أو كيفية الإبصار تتم كالتالي: عندما يسطع النور على الأجسام ينعكس عنها، ثم يرد للعين ويعبر طبقاتها المختلفة حتى ينطبع على الشبكية، مكونًا صورة معكوسة للمرئي. وهنا تتأثر ملايين الخلايا بهذا النور المنطبع عليها وتنقل تأثيراتها إلى الدماغ عبر الأعصاب، حيث يقوم الدماغ بتحليلها وتفسيرها بالشكل الذي ندركه .

(٢) الإيجي: المواقف، ص: ١٣٣. الجرجاني : شرح المواقف ، جـ٥، ص: ٢٤٤ .

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ٣٠٤ .وانظر: الرازي: المباحث المشرقية، جـ٥، ص: ٣٠٤ .البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١١٩ .

(٤) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩١ .

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٣. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٤٦ .
وقارن : الرازي : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٠٤، ٣٠٥ .

(٦) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٣-١٣٥. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٥١-٢٥٦. =

٣- المسموعات :

تنقسم المسموعات عند الإيجي أيضًا إلى قسمين، هما: الأصوات والحروف؛ وسوف نتناولها على النحو التالي :

أ- الأصوات :

يرى بعض الفلاسفة أن الصوت هو تموج الهواء، كما يرى بعضًا آخر أن الصوت هو القرع أو القلع. إلا أن الإيجي يرى أنه بديهي التصور كسائر المحسوسات، ولذلك فهو مستغن عن التعريف ومغاير لما ذكره كل منهم[1]. ولذلك فإن الصوت عنده هو تلك الكيفية القائمة بالهواء والتي يحملها الهواء إلى الصماخ[2]، فيسمع الصوت عندئذ لوصوله إلى القوة السامعة[3].ومن ثم، فإن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السامع[4]. وهنا يبدو أن الصوت له وجود خارج الصماخ، وإلا فكيف ندرك من أى جهة وصل إلينا[5] .

- وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٢٩٦- ٣٠١ .البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٩.

(١) الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٥٧ . وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ٥، ص: ٣٠٥، ٣٠٦ .

(٢) الصماخ: هو قناة الأذن الخارجية التى تنتهى عند الطبلة، وهو مدخل الصوت. (يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، ص: ٣٨٧) .

(٣) دل العلم الحديث على أن الهواء مركب من جزيئات متشكلة من ذرات مختلفة، تتحرك عشوائيًا بسرعة كبيرة. فإذا صدر الصوت من مصدر ما، فإنه يؤثر فى الجزيئات المحيطة بالمصدر، ويوجب اهتزازها بنحو متناسب مع شدته وضعفه، فتصطدم بالجزيئات القريبة منها، وتنتقل إليها حركة اهتزازها؛ ثم تصطدم التالية بما يليها وتنقل حركة الاهتزاز إليها. وهكذا دواليك حتى تصل إلى جهاز السمع -أعنى الأذن- فأول ما تصطدم به الجزيئات المرتجة هو غشاء الأذن، فيرتج هو بالتالى ارتجاجًا متناسبًا معها، ويسبب حركة الأجزاء الداخلية لجهاز السمع، كالمطرقة والطبلة. ثم تنتقل هذه الاهتزازات بصورة رموز خاصة عبر الأعصاب إلى الدماغ الذى يقوم بتحليلها وتفسيرها بالصوت الذى نسمعه .

(٤) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٦٠، ٢٦١. وانظر: البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٩، ١٢٠ .

(٥) المرجع السابق، جـ٥، ص: ٢٦٣،٢٦٤. وانظر : الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٠٦، ٣٠٧. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٢٠ .

وإذا ما صادم الهواء أملس كجبل أو جدار رجع إلى الوراء، فيحدث صوتًا هو الصدى مثل الكرة المرمية إلى الحائط. ولكن ليس لكل صوت صـدى، إذ لابـد مـن مسافة وجسم أملس أو صلب[1] .

ب- الحروف :

يعرف ابن سينا الحرف بأنه كيفية التعرض للصـوت، بهـا يمتـاز عـن مثلـه فـى الحد والثقل تميزًا فى المسموع. أما الإيجى فإنه يرى أن ماهية الحرف أوضح مما ذكره ابن سينا، ولذلك فإن ما ذكره هو بمثابة التنبيه على خواصه وصفاته فحسب[2].

وتنقسم الحروف عند الإيجى إلى مصوته وهى حروف المد واللين، وإلى صامتـة وهى ما سواها. وهى إما زمانيـة صرفـة كالفـاء والقـاف، وإمـا آنيـة صرفـة كالتـاء والطاء، وإما آنية تشبه الزمانية كالراء والحاء والخاء. وهى أيضًا إما متماثلة كالباءين السـاكنين، أو متخالفـة بـالذات كالبـاء والجيـم، أو بـالعرض كالبـاء السـاكنة والمتحركة[3]

ولكن هل يمكن الابتداء بالساكن؟

لايوجد خلاف فى أن الساكن إذا كان حرفًا مصوتًا فلايمكن الابتداء به، إنمـا الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت. فقد منعه قوم لأن التجربة عندهم دلت على امتناع الابتداء به؛ وجوزه آخرون -أى عدم جواز الابتداء بالساكن- لأن ليس فـى لغة العرب إمكانية الابتداء به، وإنما يجوز الابتداء به فى لغـة أخرى كمـا فـى اللغـة الخوارزمية مثلاً. والحق -كما يرى الإيجى- أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة فى اللغات بأسرها، ومنهم من لايقدر على بعضها متفاوتـًا بحسب القلة والكثرة. ولذلك فإنه يرى أن امتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشـأ من ذواتها، لأنها مدات حاصلة من أشباع الحركات المتقدمة عليها[4].

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣٦، ١٣٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٢. وقـارن: الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٠٨، ٣٠٩. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٢٠ .

(٢) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٨٦، ٢٦٩، ٢٧١ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ١٣٧.و انظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٢.

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص١٣٧. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٧٣، ٢٧٤ .

أما اجتماع الساكنين، فيرى الإيجى أنه يجوز الجمع بين الساكنين فى الصامت المدغم[1] قبله مصوت. أما الصامتان، فقد جوزه قوم ومنعه قوم آخرون[2] .

٤- المذوقات[3]:

وهى الطعوم، وأصولها -أى بسائطها- تسعة حاصل ضرب ثلاثة فى ثلاثة؛ وذلك لأن الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما، ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما. وإذا ضرب أقسام الفاعل فى أقسام القابل حصل أقسام تسعة، فتنقسم الطعوم بحسبها أيضًا[4] .

وهذه الطعوم البسيطة تتركب منها طعوم لانهاية لها، وذلك إما بحسب التركيب، وإما بحسب تركب الأسباب[5] . فالبشاعة مرارة وقبض، والزعوقة ملوحة ومرارة. أضف إلى ذلك، أن الطعوم كلها ترد إلى الحرارة والكثافة[6] .

٥-المشمومات :

يرى الإيجى أن المشمومات ليس لها اسم إلا من وجوه ثلاثة الأول باعتبار الملاءمة والمنافاة، فيقال: الملائم طيب والمنافر منتن. الثانى بحسب ما يقارنها من طعم، كما يقال: رائحة حلوة أو رائحة حامضة. الثالث بالإضافة إلى محلها، كرائحة الورد والتفاح[7] .

---

(١) الإدغام فى اللغة إدخال الشيء فى الشيء، يقال أدغمت الثياب فى الوعاء إذا أدخلتها. وفى الصناعة إسكان الحرف الأول وإدراجه فى الثانى، ويسمى الأول مدغمًا والثانى مدغمًا فيه. وقيل: هو إلباث الحرف فى مخرجه مقدار إلباث الحرفين نحو مدّ وعدّ . (الجرجانى: التعريفات، ص: ١٤) .

(٢) الإيجى: المواقف، ص: ١٣٧، ١٣٨. وانظر الجرجانى : التعريفات، جـ٥، ص: ٨ .

(٣) انظر : الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٠٩-٣١١ .البيضاوى: طوالع الأنوار، ص:١٢٠ .

(٤) الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٧٧ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣٨، ١٣٩.

(٦) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٤ .

(٧) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣٩ الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٨٥ .

وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص:٣١١ . البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٢١ .

ثانيًا: الكيفيات النفسانية :

إذا كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها بحيث لاتزول عنه أصلاً، سميت ملكة؛ وإن لم تكن راسخة فيه سميت حالاً، لقبولها التغير والزوال بسهولة[1]؛ وكل حال يصير ملكة بالتدريج قدر رسوخه[2]. وتنقسم الكيفيات النفسانية عند الإيجي أيضًا إلى عدة أنواع هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة؛ ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما. وسوف نتناول هذه الكيفيات كما يلي:

١-الحياة :

إن الحياة عند الإيجي هي قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض منها سائر القوى الحيوانية، كقوة الحس، والحركة، والتغذية. فإذا حصل في مركب عنصرى اعتدال نوعي فاض عليه -بإذن الله تعالى- قوة الحياة، ثم انبعثت منها قوى أخرى مثل الحواس الباطنة والظاهرة، والقوى المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار . فالحياة - إذن- تابعة للاعتدال النوعي ومتبوعة لما عداها من القوى الحيوانية[3] .

ويشير الإيجي إلى أن الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، أي بجسم له صورة نوعية مخصوصة، وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره. وأما عند المعتزلة، فالبنية المخصوصة هي مجموعة من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص، لايتصور قيام الحياة بدونها. ثم يصرح الإيجي بأشعريته -كما يفعل دائمًا- فيقول: "ونحن لانشترطها- أي ونحن معشر الأشاعرة لانشترط البنية المخصوصة- في الحياة، بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لاتتجزأ"[4] وكأن الله قادر على خلق حياة في اليد بمفردها دون البدن[5] .

---

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ . الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٨٦ .
وقارن : الرازي : المباحث المشرقية، جـ١، ص:٣١٩ .

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ . حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٤٩٥ .
وقارن : الرازي : المباحث المشرقية، جـ١، ص:٣١٩ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٨٨ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٠. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٩١-٢٩٣ .

(٥) حنفي من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٧ .

والموت عدم الحياة عما من شأنه أن يتصف بها، فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم. وهذا يعنى أنه لايوجد تعريف موجب للموت، لذا قيل: أنه كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها. والخلق -كما يرى الإيجى- معناه التقدير وليس الإيجاد، فتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الموجودات(١) .

٢- العلم :

يرى الإيجى أن العلم لابد فيه من إضافة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم، والمعلوم معلومًا لذلك العالم؛ وهو ما يسميه بالتعلق؛ ولذلك فإن العلم هو صفة حقيقية ذات تعلق. وهذا يعنى أن هناك أمرين، هما: العلم وهو تلك الصفة، والعالمية أى ذلك التعلق(٢) .

أما عند الحكماء؛ فالعلم هو الوجود الذهنى(٣) إذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف؛ ثم قد يطابقه -أى الوجود الذهنى- أمر فى الخارج، وقد لايطابقه.

وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية من السواد والبياض، والحركة والسكون، ونظائرها. فمن حيث هو موجود فى الذهن فلايحكم عليه العقل من هذه الحيثية، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه فى الذهن، فيحكم عليه بأحكام آخر مخالفة للأحكام الخارجية، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والفصلية، ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية(٤) .

وقد نفى المتكلمون الوجود الذهنى لاستحالة أن يكون فى الذهن موضوعات فى الخارج، مثل السواد والبياض وغيرهما. وأيضًا لاستحالة أن تكون ماهية الجبل والسماء فى الذهن(٥) .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤٠. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٥، ص: ٢٩٤،٢٩٥ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤٠ . الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢ .

(٣) يتوجب الإشارة هنا إلى أن الرازى فى مباحثه ممن يقولون بالوجود الذهنى ويدافعون عنه. (د.أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، ص: ١٠٦. وانظر الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٤١-٤٣، ٣١٩-٣٢١) .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤٠، ١٤١. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٣، ٦ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤١

أما الإيجى، فيرى أن الذى يحصل فى الذهن هو صورة السواد أو البياض، أى ماهيتها لاهويتها المضاف إليها الوجود الخارجى. ومن ثم فلايلزم الاتصاف بتلك الصفات، كما لايلزم اجتماع الضدين، لأن مثل هذه الأحكام والآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء لابصورها ولابماهيتها. بالإضافة إلى ذلك، فإن هوية الجبل أو السماء الموجودة فى الخارج ليست حاصلة فى الذهن. أما المفهوم الكلى للجبل أو فى السماء فيمكن حصوله فى الذهن لأن المفهوم الكلى لايتصف بصفات الأفراد[1] .

وبالجملة، فإن الوجود الذهنى غير الوجود الخارجى، لأن هوية السواد أو عين السواد لاتحصل فى الذهن لأنها ضد هوية البياض. وهذه الضدية نشأت من كونها موجودًا خارجيًا له خصائص وآثار وأحكام، تتعاكس مع تلك التى تترتب على الهوية الأخرى المضادة. والهوية بهذا الاعتبار لاتحصل فى الذهن، وإنما الذى يحصل منها فى الذهن صورها الذهنية التى لا تتصف بهذه الصفات .

من أجل ذلك، فإن الجوهرية عند الإيجى مساوية للوجود، والوجود الذى يعنيه هو الوجود الواقعى ذلك الوجود المتعين الخارجى، الذى هو بالفعل دائمًا. وكأن الكليات عنده لاتعد جواهر نظرًا لوجودها الذهنى، وما هو ذهنى فليس جوهرًا عنده. وهكذا يكون الجوهر هو جوهر واحد حقيقى، وهو الجوهر الحسى الشخصى المتعين أى الجوهر الأول[2] .كما سوف نشير فى القسم الثانى من هذا البحث .

ولكن كان العلم عند الإيجى صفة ذات تعلق، فهل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين؟

لايجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين فى الخارج أو الواقع، وإنما يجوز ذلك فى

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤١. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٧-١٧ .أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١٠-١١٢ .
وقارن : الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٢١، ٣٢٢ .

(٢) د. سامى نصر لطف: فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨م، ص: ٢٢٤ .

العقل أو الذهن فقط، لأن العقل لايمنع تعلق علم واحد بمعلومين، وهو ما يسمى بالإمكان الذهنى؛ ولايلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعًا فى نفسه. لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على إمكانه فى نفسه؛ بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاد للبياض، إن لم يكن هو بعينه متعلقًا بهما لم يكن متعلقًا بالمضادة التى بينهما، بل بمطلق المضادة. وأما ما يتعلق بالمضادة المخصوصة فهو مفهوم متعلق بهما، والعلم بها موقوف على العلم بهما معًا، فليس هناك علم واحد تعلق به معلومان[1] .ومن ثم فكل علم متعلق بمعلومه لضبط العلم، وإلا لتنازع المعلوم علومًا كثيرة، ولتنازعت العلوم الكثيرة معلومًا واحد[2] .

ثم يشير الإيجى بعد ذلك إلى الفرق بين الجهل المركب والجهل البسيط فالجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق، وهو ضد العلم. أما الجهل البسيط فهو مجرد عدم العلم؛ ولذلك يقرب منه السهو والغفلة والذهول والنسيان[3] .

وإذا كانت إدراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الإيجى تعد علمًا بمتعلقاتها، فالسمع علم بالمسموعات، والإبصار علم بالمبصرات؛ وكذلك الحال فى الإدراك باللمس والذوق والشم. فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها، كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوصل بها إلى العلوم المستندة إليها[4]. ولذلك تمتاز الصورة العقلية عن الخارجية بأنها غير متمانعة فى الحلول، بل متفاوتة تحل الكبيرة محل الصغيرة، ولاينمحى الضعيف بالقوى ولايجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها[5] .

ولما كان الشىء عند الإيجى قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة، فإنه يمكن تقسيم العلم إلى تفصيلى وإجمالى، وأيضًا إلى فعلى وانفعالى. أما العلم التفصيلى، فهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه . وأما الإجمالى، فهو ما يكون فى الذهن دفعة، فنلاحظ

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٣، ٢٤. وانظر: أبو رشيد النيسابورى: مسائل فى الخلاف، ص: ٣١٠-٣١٣، ٣٣٣ .

(٢) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٤٩٨ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ١٤٢، ١٤٣ .

(٤) المرجع السابق، ص: ١٤٣. والجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٧ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

جميع أجزائه ضرورة. والعلم الفعلي هو أن نتصور أمرًا ثم نوجده، والإنفعالى هو أن يوجد أمرًا ثم نتصوره، فالفعلي قبل الكثرة، والإنفعالى بعدها. لهذا، فإن علم الله تعالى فعلى لأنه السبب لوجود الممكنات(١) .

وكذلك يشير الإيجي إلى مراتب العقل الأربعة كما هو الحال عند الفلاسفة، وهى: العقل الهيولانى، وهو الاستعداد المحض وقوة خالية عن الفعل. والعقل بالملكة، وهو عقل حادث وظيفته العلم بالضروريات والإحساس بالجزئيات. والعقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. والعقل المستفاد الذى تحضر فيه النظريات ولاتغيب عنه(٢) .

ويناقش بعد ذلك مسألة العلم الضرورى والعلم النظرى من خلال طرح السؤال التالى: هل ينقلب العلم الضرورى نظريًا والعلم النظرى ضروريًا؟

والإجابة هنا بالنفى تارة وإلا لجاز الخلو عن الضرورى، وهو محال بالوجدان؛ وبالإثبات تارة أخرى لتجانس العلوم. أو النفى فى الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل، والإثبات فيما عدا ذلك. ويجوز انقلاب النظرى إلى ضرورى اتفاقًا عند الإيجى، وذلك بأن يخلق الله تعالى علمًا ضروريًا متعلقًا به(٣) .

ولكن إذا كان العلم النظرى يستند إلى العلم الضرورى، فهل يستند العلم الضرورى إلى العلم النظرى ؟

تتراوح الإجابة أيضًا بين النفى لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى، وبين الإثبات لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما(٤) .

وأخيرًا يشير الإيجى إلى أن محل العلم الحادث غير متعين عقلاً، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر أراد، ولكن النقل دل على أنه القلب. وبذلك يختلف عن الفلاسفة لأن محل الكليات عندهم النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٤٤، ١٤٥ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٤٥ .

(٣) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٠ .

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

الحواس العشرة الظاهرة والباطنة[1] .ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضًا هو النفس الناطقة، ولكن إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية. فالنفس الناطقة تحكم بالكلى على الجزئى، فلابد أن تكون عاقلة لهما[2] .

٣- الإرادة :

الإرادة عند المعتزلة هى اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل: ميل يتبع ذلك وهو مغاير للعلم[3]. وأما عند الأشاعرة، فهى صفة مخصصة لأحد المقدورين ولذلك، فالإرادة عند الإيجى غير مشروطة باعتقاد النفع أو الميل إليه، وإنما هى استواء الطرفين دون ما حاجة إلى مرجح، مثل الهارب من السبع على طريقين متساويين، والعطشان الذى لديه قدحان من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع الذى لديه رغيفان[4] .

والإرادة عند الإيجى مغايرة للشهوة لأنها تتعلق بنفسها دون الشهوة، كما أنها قد تكون للكريه مثل الدواء دون أن تشتهيه بل تتنفر عنه. بالإضافة إلى أنها غير التمنى حيث تتعلق بمقدور حاضر أو مستقبل غير محال أو ماض[5] .

ولكن هل إرادة الشيء كراهة لضده؟

إن شرط كراهة الضد هو الشعور به اتفاقًا، وقد لايشعر به؛ فتنفك الإرادة عن كراهة الضد، فلا تكون نفسها[6].وبالجملة، فإن أمور الحياة ليس فيها تضاد عقلى، فقد يريد الإنسان الشيء ويكره ضده[7] .

ثم يرى الإيجى أن الإرادة الإلهية أو القديمة توجب المراد اتفاقًا، والحادثة لاتوجبه اتفاقًا. وهو عكس ما ذهب إليه النظام حيث أن الإرادة الحادثة عنده

---

(١) الإيجى: المواقف، ص: ١٤٨ .

(٢) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٦٣ .

(٣) انظر: د.سميح دغيم: فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، دار الفكر اللبنانى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ١٩٥-١٩٨ .

(٤) الإيجى: المواقف، ص: ١٤٨، ١٤٩. وانظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٢.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٤٩ .

(٦) المرجع السابق، ص: ١٤٩، ١٥٠ .

(٧) حنفى من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٢ .

توجب المراد إذا كانت قصدًا إلى الفعل، فالقصد يتقدم على الفعل قبل العزم والجزم[1] .

٤- القدرة :

يعرف الإيجى القدرة بأنها صفة وفق الإرادة، فيخرج ما لايؤثر كالعلم وما لايؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة؛ أو أنها ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة. وأما القدرة الحادثة، فهى لاتؤثر وليست مبدأ لأثر، وإن كان لها تعلق بالفعل يسمى كسبًا، لأن فعل العبد بقدرته واقع بقدرة الله[2]. وهذا يعني، نفى الفعل عن الطبيعة وعن الإنسان لإثبات القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى، فالله تعالى هو الفاعل على الحقيقة .

من أجل ذلك، يجوز وجود مقدور بين قادرين لإثبات أن قدرة العبد غير مؤثرة مع شمول قدرة الله تعالى. فلاتوجد قدرتان مؤثرتان وقدرتان كاسبتان، لأن الكسب -كما ذكرنا- هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلقًا للقدرة الحادثة، فلا تتعلق هذه القدرة بفعل خارج عن محلها[3] .

ولما كانت القدرة عن الإيجى تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للأفعال المختلفة، فإن نسبتها إلى الضدين سواء. ولهذا فهى قبل الفعل وليست معه، كما هو الأمر عند الأشعرى وغيره من المتكلمين[4]. ولما كانت القدرة تطلق أيضًا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فهى لاتتعلق بضدين فى حال الفعل. وذلك لأنها بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاف الشرائط[5] .

وتعرف القدرة الحادثة عند الإيجى عن طريق الوجدان، إذ يشعر بها كل

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٤٨، ١٤٩ . دغيم: فلسفة القدر، ص: ٢٠٩ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٥٠ الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٧٧-٨٤ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٥١ الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٨٤-٨٦ .
وقارن: دغيم: فلسفة القدر، ص:٢٣١، ٢٣٢ .

(٤) انظر: دغيم: فلسفة القدر، ص: ٢٢٧-٢٢٩ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٥٣، ١٥٤. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٠٢-١٠٦ .
وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٨٢، ٣٨٣ .

إنسان من نفسه. وقد تنتب عندما يأتي الفعل من بعض دون الآخر، فيظهر الفرق بين القدرة والعجز. فالقدرة -إذن- إحساس بديهي يدركه كل إنسان بوجدانه، حتى عند وجود الموانع التي تسبب العجز الطارئ[1].

ولذلك، فإن العجز عرض مضاد للقدرة وليس عدم القدرة أو نفيًا للعرض، فالقدرة هي الأساس والعجز طارئ عليها. أما عجز المتحدى عن معارضة القرآن، فهي قدرة نسبية على التحدى والخلق والإبداع، وليست عجزًا إلا عند من قال بصرف الدواعي، ومن جعل فعل الله تعالى مسببًا لعجز، وإرادة الله تعالى نفيًا للإرادة الإنسانية[2].

ثم يطرح الإيجي بعد ذلك سؤالاً حول ما إذا كان المقدور تابعًا للعلم أم للإرادة. ويكون الإجابة عنه من خلال رأى كل من المعتزلة والأشاعرة. فعند المعتزلة يكون المقدور تابعًا للإرادة لإنها حقيقة القدرة، ولايكون تابعًا للعلم لأن صاحب الملكة يصدر عنه أفعال لا يقصدها. والعلم بذاته المبنى على تصديق يتحول بالضرورة إلى فعل متجاوز القدرة على خلاف العلم الأقل تصديقًا واقتناعًا، فإنه في حاجة إلى القدرة[3]. وأما عند الأشاعرة، فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها[4].

وأيضًا فيما يتعلق بما إذا كان النوم ضدًا للقدرة، فيرى أن المعتزلة وكثيرًا من الأشاعرة قد اتفقوا على امتناع صدور الأفعال المتقنة المقصودة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة. أما الرؤية، فهي خيال باطل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة، لفقد شرائط الإدراك. وعند الأشاعرة لخلاف العادة، أى لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم، ولأن النوم ضد الإدراك فلا يجامعه، فلاتكون الرؤيا

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥١. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٨٦-٨٨. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٤.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٤. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٠٦-١٠٨. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٥.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٥٤، ١٥٥. وانظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٤.

(٤) الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٠٩

إدراكًا حقيقيًا بل من قبيل الحين(١) .

ويفرق الإيجى كذلك بين القدرة وكل من المزاج والخلق. فالمزاج غير القدرة لأنه من جنس الكيفيات المحسوسة بينما القدرة من الكيفيات النفسانية. وقد يمانع المزاج القدرة لأنها بها إرادة ورؤية وقصدًا في حين أن المزاج أقرب إلى الخلقة والهوى. وأما الخلق، فهو ملكة تصدر عنها الأفعال بلاروية، وينقسم إلى فضيلة ورذيلة؛ فالفضيلة الوسط والرذيلة الأطراف. ولذلك فهو مغاير للقدرة سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء(٢) .

٥- اللذة والألم :

يرى الإيجى أن اللذة والألم بديهيان يشعر كل إنسان بهما، فلايعرفان. وأن اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو كمال الشيء الخاص به، والألم هو إدراك المنافي. فاللذة والألم صفتان تختلف في نسبتهما إلى الذات المشخصة لوضوح أساسها الإنساني الخاص، وما بهما من نقص وعيب وسلب وعدم(٣) والإيجى هنا متأثر بالفلاسفة وخاصة ابن سينا(٤) .

٦- الصحة والمرض :

أما الصحة، فهي ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال الموضوعة منها سليمة، وهي تختص بالحيوان أو الإنسان. ولذلك فهي كيفية لبدن الحيوان أو الإنسان، وهي

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٥٥. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص:١١١، ١١٢.

(٢) انظر : الإيجى : المواقف ، ص: ١٥٦، ١٥٧ . الجرجانى : شرح المواقف ، حـ٦، ص: ١٢٢، ١٢٣. حنفى : من العقيدة إلى الثورة ، جـ١ ، ص: ٥٠٣ .
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٨٢، ٣٨٥-٣٨٧ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٥٨. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص: ١٣٤، ١٤٤.حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٠٩ .
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٨٧-٣٩٩ .

(٤) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ٢٤٥ . د.بيومى مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة، العدد ٦٩١، ١٩٥٢م) ص: ١٠ .

مقابل المرض [1]. والإيجي هنا متأثر أيضًا بابن سينا[2].

ثالثًا: الكيفيات الكمية :

تمثل الكيفيات الكمية مرحلة انتقالية من الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسية في مقولتي النسبة والإضافة. اللتين يبدو فيهما اجتماع عرض الكم والكيف معًا إلحاقًا بالكم واسترادادًا له. فالكيفيات الكمية هي التي تعرض للكم إما وحدها فتكون المنفصلة كالزوجية والفردية، أو المتصلة مثل التثليث والتربيع؛ وإما مع غيرها كالحلقة والزاوية[3].

يشير الإيجي هنا إلى أن القدماء قد اعتمدوا على تعريفات المهندسين للخط والدائرة والكرة والأسطوانة. والمخروط. فالخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية؛ والدائرة شكل يحيط به خط في وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. والكرة جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة، جميع النقط الخارجة منه سواء. والأسطوانة شكل يحيط به دائرتان من طرفيه، هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط متواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه، والمخروط جسم أحد طرفيه دائرة والآخر نقطة، ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة[4].

ولكن هذه التعريفات تعد أمورًا وهمية لايعلم وجودها خارجًا، إلا أنه يمكن الاستدلال بأحكامها على أحوال الأمور العينية؛ وهذا يمكن أن نجده في علمي

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص:١٥٩. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٤٤-١٥١.

وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٣٩٩-٤٠٦ .

(٢) انظر : ابن سينا : الشفاء (المنطق -المقولات) تحقيق جورج قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد، مراجعة وتقديم: د.بيومي مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٥٩م، ص: ٢٥٣ .ابن سينا: القانون في الطب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، جـ١، ص: ٧٤.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٠. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٥١-١٥٥.حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٠ .

(٤) الإيجي : المواقف، : ١٦٠.

خُسب و خشب .

رابعًا: الكيفيات الاستعدادية :

وهى أما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفًا أو ميلاً أو تأثرًا، وإما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة. وأما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست من الكيفيات الاستعدادية، لأن العلم بهذه الصناعة والقدرة على هذا الفعل من الكيفيات النفسانية. وأما صلابة الأعضاء التي ينبغي أن يتميز بها المصارع، فهى من الكيفيات الملموسة (٢).

النوع الثالث: مقولة النسبة :

تأتى مقولة النسبة عند الإيجى فى صيغة الجمع "النسب" فى حين أن الكم والكيف والإضافة فى صيغة المفرد. والنسب من الأعراض لأنها متغيرة، وهى أقرب إلى مباحث الكم لأنها تشمل الأكوان أو الأين، وبالتالى فهى أقرب إلى المكان أحد مباحث الكم. وقد ارتبطت مباحث النسبة أيضًا بمبحث الجواهر لأنها تتعلق بأعراض الأجسام، مثل: الحركة والسكون، والمماسة والمجاورة، والاجتماع والافتراق والتأليف. كما أنها ترتبط بالكيفيات المحسوسة لأنها مدركة حسيًا عن طريق البصر أو اللمس(٣) .

والإيجى -كغيره من المتكلمين- ينكر المقولات النسبية إلا الأين أو الكون لعدة وجوه، منها: أنها لو وجدت لزم التسلسل لأن محلها يتصف بها، ووجودها إليه نسبة؛ ولأن أجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة. ولو وجدت الإضافة، وهى لاتتحقق إلا بوجود المنتسبين، فيوجد المتقدم والمتأخر معًا. وأيضًا لو وجدت لزم اتصاف الله تعالى بالحوادث، لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه، وبعده لأنه متأخر عنه(٤) .

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٥٧ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦١. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٥٨، ١٥٩ .

(٣) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١١ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦١. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٥٩، ١٦٠. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١١ .

ولما كان الأين أو الكون عند الإيجي ينحصر في دراسة الحركة، ولما كانت الحركة عنده تختلف عن مفهومها عند الفلاسفة. فلابد من الإشارة إلى موقف كل منهما بصددها حتى يتبين لنا موقفه الحقيقي، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الكون أو الحركة عند الإيجي :

ترتبط الحركة عند الإيجي بتصوره للمكان أو المسافة على أنها مكونة من أجزاء لاتتجزأ، فكل حركة هي عبارة عن جوهر فرد أو جزء لايتجزأ. ولذلك يفسر الحركة بحصول الجوهر في الحيز أو المكان، وحصوله في الحيز يتعلق بذات الجوهر وليس بصفة قائمة؛ لأن الحصول في الحيز عنده من خلق الله فحسب[1]. وكأن الله تعالى عند الإيجي يتدخل في تكوين الأشياء وكينونتها وسكنها في المكان[2] .

ويقسم الإيجي الأكوان إلى أربعة أنواع، لأن الحصول في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أم لا. والثاني إن كان مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة. فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول في حيز ثان. وأما الأول، فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق، وإلا فهو الاجتماع. فالاجتماع واحد والافتراق مختلف. لأن منه قربًا وبعدًا ومجاورة[3]. ومن ثم فالأكوان الأربع عند الإيجي، هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون[4].

وعلى الرغم من ذلك، فإن الإيجي يرى أن الكون أو الحصول في الحيز هو نوع واحد في الحقيقة، وأن المميزات التي تميزت بها تلك الأنواع التي ذكرناها بعضها بعضًا هي أمور اعتبارية لاوجود لها في الخارج. وبالتالي لاتوجب هذه

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٢. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٦٢-١٦٥.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٢ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٢، ١٦٣. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٦٥-١٧١.

(٤) قارن: ابن متوية : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٤٥١. الرازي: المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م، جـ٤، ص: ٣٠٩ .يمنى الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، ص: ٧٨، ٧٩ .

المميزات اختلافًا في الماهية ولا في الهوية الشخصية[١]

ولما كان التحيز يُوجب لكون الجوهر كائنًا في جهة متى حصل عقيب ضده فهو حركة، وإذا بقى كائنًا في جهة أزيد من وقت واحد فهو في سكون[٢] ولما كانت الحركة شرطًا ضروريًا في تكون الجسم وبقائه، فهل هذه الحركة تنقسم على جميع أجزاء وجواهر الجسم، أم يمكن أن يتحرك بعض أجزاء الجسم فقط، وتحل الحركة في بعض الأجزاء دون بعضها؟

يوضح الإيجى هنا أن المتكلمين قد اختلفوا حول هذه الفكرة، وقد أخذ هذا الخلاف بينهم صورتين، الأولى: إذا تحرك الجسم تحرك الجوهر الظاهر منه اتفاقًا، ثم اختلفوا في المتوسط الباطن. والثانية: إذا كان الجوهر مستقرًا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة، فالمستقر متحرك. ثم يشير إلى أن موضوع الحركة والسكون قد تغير إلى موضوع التأليف والمجاورة والمماسة، لأن كل جوهر فرد محفوف بستة جواهر أخرى من جهاته الست؛ فالجوهر الفرد له ست مماسات وست مباينات[٣]. ومع ذلك، فإن إثبات الجهة لايعنى الانقسام إلى ما لانهاية، لأن الجهات أعراض وليست جواهر أو هي نسب وليست ذوات[٤].

ثانيًا: الكون أو الحركة عند الفلاسفة :

يعرف الفلاسفة الحركة بأنها "كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة"[٥]، لأن كل ما هو بالقوة لايكون بالقوة دائمًا، بل يكون تارةً بالفعل وتارةً أخرى بالقوة. فالمتحرك له حركة بالفعل، وهو أمر حصل له بعد أن لم يكن، فهو كمال له[٦]. فلابد أن نميز هنا بين كمال محض لايكون فيه شيء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة؛ وكمال آخر يحفظ ما هو بالقوة، ولايوجد إلا بوجود القوة

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦٣. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٧١، ١٧٢ .

(٢) يمنى الخولى : الطبيعيات في علم الكلام، ص: ٧٩ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦٣-١٦٥. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٧٢-١٨٢ .

(٤) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١ ، ص: ٥٢٦ .

(٥) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٠ .

(٦) الإيجى: المواقف، ص: ١٦٧. وأيضاً: الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٨٩-١٩١ .

المقترنة به[1] .

وهنا يوضح الإيجى أن رأى الفلاسفة فى الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج[2]؛ ولكن أرسطو واتباعه كابن سينا إذا كانوا قد عدلوا عن ذلك، فلأن التدريج هو وقوع الشىء فى زمان بعد زمان، فيقع فى تعريفه الزمان وهو يعرف: بأنه مقدار الحركة، فيلزم الدور[3] .

وللحركة عند الفلاسفة معينان، الأول: التوجه، وهو كيفية بها يكون الجسم أبدًا متوسطًا بين المبدأ والمنتهى. والثانى: الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولاوجود لها إلا فى التوهم[4].

أما المقولات التى تقع فيها الحركة، فهى أربع، الأولى: الكم وتقع فيه الحركة على وجهين، الأول: التخلخل، وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر؛ وضده التكاثف، والثانى: النمو، وهو ازدياد بحسم الجسم بما ينضم إليه وبداخله فى جميع الأقطار بنسبة طبيعية؛ وعكسه الذبول . والثانية: الكيف، والحركة فيه تسمى استحالة، كما يسود العنب ويسخن الماء؛ إذ أنها تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى على سبيل التدريج . والثالثة: الوضع مثل حركة الفلك على نفسه، فإنه لايخرج بهذه الحركة عن مكان إلى مكان ويتبدل بها وضعه. والرابعة: الأين، وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة، فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة[5] .

---

(١) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ١٩٤ .

(٢) انظر ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦٧، ١٦٨. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٩٥، ١٩٦ .
وقارن: العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ١٩٤ .

(٤) انظر: الإيجى المواقف، ص: ١٦٨. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ١٩٧-٢٠٣.حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٥ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٦٩، ١٧٠. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٠٤-٢١٣.
وقارن: الرازى : المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٥٦٩-٥٨٢. ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١، ١٧٢ .
العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٠٣-٢١٢ .

أما المضاف، فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها، فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما المضاف أيضًا. وأما متى، فإن وحوده لجسم يتبع الحركة، فالانتقال من متى إلى متى آخر أمر يقع دفعة، كالانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر. وهو كالإضافة والملك لأنهما نسبة تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار[(١)].

وأما أن يفعل وأن ينفعل، فقد يظن أن فيهما حركة لعدة أسباب، عنى ابن سينا بدفعها[(٢)].والإيجى أيضًا حيث يقول: "والحق أنهما تبع الحركة إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة؛ وإما في القابل"[(٣)].

أضف إلى ذلك، أن الفلاسفة تقول بضرورة تبدل الجوهر وتغيره، وتؤكد أن هذا التغير الذى يحدث في الجوهر يعد تغيرًا فجائيًا دفعيًا تدريجيًا، وكأنه طفرة تحدث ضربة واحدة وليس تطورًا يحدث يسيرًا. كما أنهم يضعون اعتبارًا لمسألة الاشتداد والتضعف أو التزيد والتنقص من حيث عدم خضوع الجواهر لها، أو انتفاء هذه الصفة عن الجوهر يؤدى إلى عدم إمكان وجود الوسط بين الشيء وضده، الذى سيصير إليه من خلال الحركة أو التغير. ويترتب على هذا أن يحدث التغير فجأة وليس تدريجيًا، فتنتفى الحركة الجوهرية وإن ثبت التغير الجوهرى[(٤)].

ثم يشير الإيجى بعد ذلك إلى أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية، وإلا دامت الحركة بدوامها؛ وليست الطبيعة أيضًا لأنها ثابتة. فإن لم تكن المادية أو الصورية فلم تبق إلا الفاعلة أو الغائية[(٥)] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧١. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص: ٢١٩-٢٢٣ .
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، حـ١، ص: ٥٩٣ .ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١. العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢١٢، ٢١٣ .

(٢) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٣ . العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢١٤، ٢١٥.

(٣) الإيجى: المواقف، ص ١٧١. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص: ٢٢٣، ٢٢٤ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧٠-١٧١. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص: ١١٣
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٥٨٣- ٥٩٣ .ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١. سامى نصر: مكرة الجوهر، ص: ٣٧٨-٣٧٩ . العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص: ٢٠١- ٢٠٣ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧١. الجرجانى : شرح المواقف، حـ٦، ص: ٢٢٤-٢٢٩.حنفى: من العقيدة إلى الثورة، حـ١. ص: ٥١٦ .

وتقتضى الحركة أمورًا ستة، هى: ما به أى الفاعل، وماله أى المحل، وما فيه أى المقولة، وما منه أى المبدأ، وما إليه أى المنتهى، ثم المقدار أى الزمان. ومع ذلك، فالحركة واحدة ومدتها إما شخصية، أو نوعية، أو جنسية. والأولى وحدة ماله، والثانية وحدة ما فيه وما منه وما إليه، والثالثة وحدة ما فيه فقط[1].

وقد تكون الحركات متضادة بشرط دخولها تحت جنس واحد؛ وتضاد الحركات ليس لتضاد فيه، بل لتضاد ما إليه أى الغاية والمنتهى[2]. كما أن الحركة ليست كمًا بالذات بل بالعرض، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: إما بحسب المسافة أو بحسب الزمان، ثم بحسب المتحرك. بالإضافة إلى أن ما يوصف بالحركة أما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو بالعرض، مثل السفينة والراكب، والأول أما أن تكون الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية، أو فيه مع الشعور وهى الإرادية، أولاً وهى الطبيعية مثل حركة النبات[3].

والحركة عند المتكلمين إما سريعة وهى التى لاتتخللها سكنات كثيرة، وإما بطيئة وهى التى تتخللها سكنات كثيرة. إلا أن الفلاسفة -وابن سينا بصفة خاصة- يرفضون تفسير الحركة السريعة والبطيئة بأنها تتخلل السكنات أو عدمه. فالسكون لاوجود له -فيما يرى ابن سينا- والدليل على ذلك: أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب السكنات المتخللة، فإذا عدا فرس أشد عدو كانت حركته أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة. هذا من ناحية[4].

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧١-١٧٣. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٢٩-٢٣٦. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٦.

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧٣-١٧٤. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٣٦-٢٤٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٦.
وقارن: ابن سينا: النجاة، ص: ١٨٢-١٨٥.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧٤،١٧٥. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٤٨-٢٥١. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٦.

(٤) الإيجى: المواقف، ص: ١٧٥، وانظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات- السماع الطبيعى) تحقيق: سعيد -

ومن ناحية أخرى، يستخدم ابن سينا فكر الظل لإثبات عدم تكون الحركة من أجزاء لاتتجزأ، فيرى أنه إذا غررنا خشبة في الأرض، فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي، ولايزال يتناقص إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع فلك الشمس إن وقف الظل حاز في الثاني والثالث. فيجوز أن يتم فلك الشمس الدورة والظل بحاله، وإن تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل. فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات[1] .

وأخيرًا يشير الإيجي إلى أن علة البطء في الحركة الطبيعية تكون بممانعة المخروق، وفي الحركة القسرية والإرادية إنما تكون بممانعة الطبيعة. كما يشير إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونًا، وأن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى سكون[2] .

النوع الرابع : مقولة الإضافة :

يرى الإيجي أن الإضافة هي إضافة شيء لشيء آخر، مثل أن الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير أي البنوة. وأن للمضاف خاصيتين، الأولى: التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج؛ والثانية: وجوب التكافؤ في النسبة، ويعبر عنه بالانعكاس. كما يشير إلى أن الإضافة لاتستقل بوجودها، فيكون تحصلها تبعًا لتحصل إلحاقها بالغير[3] .

ويقسم الإيجي الإضافة إلى عدة أقسام، الأول: التوافق كالجوار والتخالف كالابن والأب. الثاني: الإضافة لصفة واحدة من المضافين مثل العشق، أو لصفة في

- زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص: ١٩٤ .ابن سينا :الهداية: تحقيق: د.محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ١٤٦ .

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٧٥، ١٧٦. وانظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات- السماع الطبيعي)، ص: ١٩٣، ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٨، ١٧٩، ابن سينا: الهداية، ص: ١٤٣، ١٤٤ . وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، جـ١، ص: ٦٠٢-٦٠٤ .

(٢) انظر: الإيجي. المواقف، ص: ١٧٦، ١٧٧ الجرجاني: شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٥٤-٢٦١.حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٦، ٥١٧ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٧٧-١٧٩. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٦١-٢٦٦. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٨ .

أمرهم كالعاطفة. الثالث: أقسام المعادلة مثل الغالب والقاهر والمانع، وفي الفعل والانفعال مثل القطع والكسر، وفي المحاكاة مثل العلم والخبر، وفي الاتحاد مثل المجاورة والمشابهة. الرابع: الإضافة قد تعرض للمقولات كلها، فالجوهر كالأب والابن، والكم كالصغير والكبير والقليل والكثير، والكيف كالأحر والأبرد، والمضاف كالأقرب والأبعد، والأين كالأعلى والأسفل، والمتى كالأقدم والأحدث، والوضع كالأشد انحناء وانتصابًا، والملك كالأكسى والأعرى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخنًا. الخامس: وجود اسم لها من الطرفين أو من أحدهما أعدم وجوده منهما. السادس: قد يوضع لها ولموضوعها اسم، فيدل عليها بالتضمن[1].

ويضيف الإيجي التقدم والتأخر إلى أقسام الإضافة، ثم يبين موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين منهما. فعند الفلاسفة يقال التقدم والتأخر على خمسة أوجه، الأول: بالعلية مثل تقدم المضيء على الضوء؛ الثاني: التقدم بالذات، مثل تقدم الواحد على الاثنين؛ الثالث: التقدم بالزمان، مثل تقدم موسى على عيسى عليهما السلام؛ الرابع: التقدم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما؛ الخامس: التقدم بالرتبة بأن يكون أقرب إلى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الأجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد. وأما عند المتكلمين، فهناك نوع آخر من التقدم، كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض[2].

وأخيرًا يتضح لنا مما سبق أن الغرض الأساسي عند الإيجي –وغيره من الأشاعرة– من دراسة أنواع الأعراض، هو التأكيد أن هناك ارتباطًا ضروريًا بين هذه الأعراض وبين الجوهر أو الجسم. وذلك لأن إثباتهما معًا سيؤدي إلى إثبات حدوثهما، وبالتالي حدوث العالم. فما الجوهر أو الجسم وطبيعته عند الإيجي؟

---

(١) انظر. الإيجي. المواقف، ص. ١٧٩ الجرجاني: شرح المواقف، جـ٦ ص. ٢٦٦-٢٦٨. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص ٥١٨ .

(٢) انظر الإيجي. المواقف، ص. ١٧٩، ١٨٠. الجرجاني. شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٦٩-٢٧٢. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥١٩

ثالثاً: مبحث الجواهر

يبدأ الإيجى مسألة الجواهر أو الأجسام بدراسة أقسام الجوهر عند الحكماء، فيشير إلى أن الجوهر عندهم ينقسم إلى خمسة جواهر، فهو صورة إن كان حالاً، وهيولى إلى كان محلاً؛ وجسمًا، إن كان مركبًا منهما؛ وإن كان لاحالاً ولامحلاً، فإنه يكون نفسًا إن تعلق بالجسم تعلق التدبير، وعقلاً إن لم يكن كذلك[1] فالجواهر عند الحكماء -إذن- منحصرة فى خمسة، هى الصورة، والهيولى، والجسم، والنفس، والعقل[2] .

ولما كانت هذه القسمة قائمة على نفى الجوهر الفرد، ولما كانت لاتتم أيضًا إلا بعد بيان أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا، وإن غير الجسم لايتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر، ولم يثبت شيء منهما. فإن الإيجى يشير إلى القسمة ذاتها من وجهة نظره، بأنه إذا كان الجوهر له أبعاد ثلاثة فهو جسم، وإن كان جزؤه به بالفعل فصورة، وإلا فمادة. وإن لم يكن جزءًا وكان متصرفًا فيه فنفس، وإلا فعقل. وعلى الرغم من ذلك، يؤكد الإيجى أنه لاجوهر إلا المتحيز، فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لايقبلها وهو الجوهر الفرد[3] .

والجوهر الفرد عند الإيجى لاشكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد هو الكرة أو حدود وهو الضلع، ولايتصور ذلك فيما له جزء، فإن الحد هو النهاية ولاتعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية. وأما القائلون بأن له شكلاً، قد شبهوه أحيانًا بالكرة، أو المربع، أو المثلث ، وغيره من الأشكال[4] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٢. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٧٥، ٢٧٦.حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٣ .

(٢) انظر: صليبا: المعجم الفلسفى، ص: ٤٢٤ .سامى نصر: فكرة الجوهر، ص: ١١٧-١٣٩ .الجرجانى: التعريفات، ص: ٨٣ .محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، دار مكتبة الهلال- دار الجود، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٥٨، ٥٩ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٢

(٤) الإيجى: المواقف، ص: ١٨٢، ١٨٣ . الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٧٩ .

وقارن: ابن متوية: التذكرة، ص: ١٧٢. ابن سينا: النجاة، ص: ٢٢٠، ٢٢١ .أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ، -

ويثبت الإيجي أيضًا أن الجوهر له مساحة وليس له نهاية[1]، أي أن الجوهر له حجم يزداد بازدياد الجواهر الفردة، وإلا فالقول بانقسامه يكون وهمًا لافعلاً[2] .

ومن الواضح هنا أن مقولة الجسم تدخل مع الجوهر والعرض في قسمة ثلاثية تتحدث التي ينقسم إلى جسم وجوهر وعرض. فالجسم هو المؤلف المركب من جوهر وعرض، والجوهر الذي له حيز هو المكان، والعرض الذي يعرض في الجوهر. الجسم -إذن- هو القابل للعرض، وهو الجوهر، وهو الجزء الذي لايتجزأ كجسم وجوهر[3] وهذا ما سنبحثه عند الإيجي من خلال العناصر التالية :

أولاً: حقيقة الجسم وأجزائه :

يطلق الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين، **الأول**: الجسم الطبيعي وهو موضوع العلم الطبيعي، وهو جوهر له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. **والثاني**: الجسم التعليمي وهو موضوع العلوم التعليمية، أي الرياضية. ولذلك رفضوا تصور المعتزلة للجسم بأنه الطويل العريض العميق، لأن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل.بل يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة[4] .

وإذا كان معظم المتكلمين قد اتفقوا على أن الجسم هو المؤلف من الجواهر الفردة، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم[5]. فالجسم عند

- جـ٢، ص: ٥٢ .الزركان: الرازي، ص: ٤٣٦، ٤٣٧ .منى أبو زيد، التصور الذري، ص: ٢٧-٣٠ .

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٨٣ .

(٢) انظر: منى أبو زيد: التصور الذري، ص: ٣٢، ٣٦ .

(٣) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢١ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٣-١٨٥. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٩٣.حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢١، ٥٢٢ .

وقارن: ابن سينا :الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق: جورج قنواتي، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦١م، ص: ٦٣، ٦٤ .أبو نصر الفارابي: الحروف، ص: ١٠٣ . الرازي: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٢-٨ .فيصل عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٧٩ .

(٥) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: ريتر، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م، جـ٢، ص: ٣٦ .

المعتزلة ينقسم في جهات ثلاث أو مؤلف من أربعة جزء أو ستة أو ثمانية أو ستة وثلاثين جزءًا أو من عدد غير محدد من الأجزاء[1] .

أما الإيجي، فيرى أن الجسم يمكن أن ينقسم من أربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن وبجانب أحدهما جزء وفوقه آخر. وبالجملة فالمركب من جزأين أو ثلاثة عندهم ليس جوهرًا فردًا ولاجسمًا، فقد يكون هو القائم بنفسه الذى لايتجزأ، أو هو الوجود الذى يعنى الجسم بلاتعين أو تحيز أو هو الشيء[2] .

وتجدر الإشارة إلى أن كل تصورات المتكلمين السابقة كانت بناءً على تصورهم لشكل الجسم، فهل هو المثلث، أم المخروط، أم المربع، أم المكعب. وقد حاول كل منهم بناءً على هذا التصور أن يتخيل العدد المفروض وجوده لتكونه، فكانت كلها افتراضات عقلية لاترتبط بالواقع، وإلا لما كانت كل هذه الاختلافات[3] .

ويشير الإيجي إلى أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة، لأن الأعراض لاتقوم بذاتها فلابد من جوهر تقوم به. ولذلك فإن الجواهر عنده ليست متجانسة، بل هي مختلفة بذواتها. ومن ثم فإن الأعراض لاتبقى والجواهر هى الباقية[4].ولهذا يقول الإيجي: "واعلم أنه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر[5] عن جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم، فيكون الجسم حينئذٍ جوهرًا مع جملة من الأعراض"[6]؛ أى أن الجسم يكون أعراضًا مجتمعة[7] .

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٩٣.حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٢، ٥٢٣ .

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٢٩٤.حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٢ .

(٣) منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ٦٦ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥، ١٨٦. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢-٤ .

(٥) انظر: أبو رشيد النيسابورى: المسائل في الخلاف، ص: ٢٩-٣٧ .

(٦) الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦ .

(٧) انظر : الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص: ٣٠٨ .عبد القاهر البغدادى: أصول الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١م، ص: ٣٥ .

وقد يقبل الجوهر القسمة وهو الجسم، وقد لايقبلها وهو الجوهر الفرد. فالجسم البسيط -إذن- يقبل القسمة إلى أجزاء خارجية، وحينئذ لايخلو من أن تكون انقساماته الممكنة إما حاصلة بالفعل، أو حاصلة بالقوة؛ وعلى هذين التقديرين تكون إما متناهية أو غير متناهية. ولذلك يشير الإيجى هنا إلى احتمالات أربعة، الأول: أن الأجزاء موجودة بالفعل ومتناهية، وهو مذهب أحد المتكلمين. والثاني: أن الأجزاء موجودة بالفعل وغير متناهية، وهو رأى النظام. والثالث: أن الأجزاء موجودة بالقوة ومتناهية، وهو قول الشهرستاني. والرابع: أن الأجزاء موجودة بالقوة وغير متناهية، وهو مذهب الفلاسفة(١).

وخلاصة هذه الاحتمالات أن الجوهر الفرد حقيقة لامفر منها عند الإيجى وغيره من الأشاعرة. فكيف أثبت هذا الجوهر الفرد؟

أدلة الإيجى على الجوهر الفرد:

يعتمد الإيجى فى إثبات الجوهر الفرد على مقدمتين، الأولى: أن كل منقسم له أجزاء حاصلة فيه بالفعل، أى إثبات وجود جواهر فردة، ثم بيان أن هذه الأجزاء متناهية. والثانية: أن تركب الجسم من هذه الأجزاء ابتداء(٢).وسوف نشير إلى هاتين المقدمتين بشىء من التفصيل على النحو التالى:

المقدمة الأولى: تنقسم هذه المقدمة إلى قسمين، الأول: وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل، وذلك لوجوه ثلاثة(٣) :

الوجه الأول: أن القابل للقسمة لو كان واحدًا فى نفسه غير منقسم بالفعل، لزم انقسام الوحدة؛ وهو باطل، لأنه يلزم قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه، ضرورة أن الحال فى أحد الجزئين غير الحال

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٦. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٧، ص: ٥-٧.حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٣، ٥٢٤ .منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ٦٧-٦٩ .

وقارن: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات- السماع الطبيعى) ص: ١٨٤ . ابن سينا: النجاة، ص: ١٦٥-١٦٩ .الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٨-١١ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧ .الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٧-١٣ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٧-٩ .

في الجزء الآخر. فلا معنى -إذن- للوحدة إلا كونها لاتنقسم[١] .

ويرى الجرجاني أن هذا الوجه مبني على أن الوحدة صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع، فإذا ورد عليه القسمة زالت عنه الوحدة[٢] .

الوجه الثاني: لو كان القابل للانقسام واحدًا في نفسه متصلاً في حد ذاته، كان التفرق الوارد على ذلك القابل إعدامًا لهوية متصلة في حد ذاتها، وإحداثًا لهويتين منفصلتين. وإنه من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لاانفصال فيها أصلاً، وتارة هويتين منفصلتين. وذلك لأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعدامًا لذلك البحر وإيجادًا لبحرين آخرين، وهو ما تنفيه بديهية العقل[٣] .

الوجه الثالث: أن مقاطع الأجزاء في الأمر القابل للانقسام إليها متمايزة بالفعل، فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع، والخمس وغيرهما من الأجزاء بالغًا ما بلغ، فإن مقاطعها متمايزة بأسرها؛ وذلك لأن تمايز مقطع الأجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الأجزاء بالفعل، إذ لو لم تكن الأجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة[٤] .

أما القسم الثاني، وهو أن تلك الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية المتناهية، فلوجوه ثلاثة أيضًا:

الوجه الأول: لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل -كما يذهب النظام- لامتنع قطعها في زمان متناه، إذ لايمكن

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧ .الجرجاني: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٧، ٨ . وقارن: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات- السماع الطبيعي) ص: ١٨٥ .البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١٣٤.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف، ص: ١٨٧ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧ . الجرجاني: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٨، ٩ .
وقارن: البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١٣٤ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧ . الجرجاني: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٩ .
وقارن: البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١٣٤ .

قطعها إلا بعد قطع نصفها ولاقطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها، وهكذا إلى مالانهاية له، فامتنع قطعها إلا فى زمان غير متناه.

وأيضًا لم يلحق السريع البطيء، إذا توسط بينهما مسافة قليلة، فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية، لايمكن للسريع قطعها فى زمان متناه، فلا يلحق البطيء قطعًا[1] .

الوجه الثاني: أن الجسم الذى نحن بصدده متناه بالحجم والمقدار، فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا أجزاؤه محصورة بينهما، وانحصار ما لايتناهى بين الحاصرين محال؛ فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية، إلا أن يلزم التداخل فيما بين تلك الأجزاء، وهو مما تشهد البديهية ببطلانه[2] .

الوجه الثالث: أن التأليف -وهو ضم بعض الأجزاء الموجودة فى الجسم إلى بعض- لابد أن يفيد زيادة حجم، وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم أصلاً، والمفروض خلافه، لأن الجسم له حجم ممتد فى الجهات، ولاشك أن هذا الحجم إنما حصل له من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض. وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية فى جميع الجهات، فيحصل حجم فى الجهات كلها، وهو الجسم، فليس كل جسم مركبًا من أجزاء لاتتناهى. وهذا الوجه يعد نقدًا لحجة النظام التى أدعاها وأقامها على فكرة التداخل[3] .

ويرى الجرجانى أن هذه الوجوه الثلاثة التى اعتمدها الإيجى غير كافية لإبطال القول بكون الجسم متصلاً واحدًا قابلاً لانقسامات غير متناهية، لأن الجسم حينئذٍ

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٨٧. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٦، ص: ٩، ١٠ .
وقارن: الرازى: المطالب العالية، جـ٦، ص: ٦٩ . البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٣٤ .الزركان: الرازى، ص: ٤٣١ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٧ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١١ .
وقارن: البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٣٤، ١٣٥ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٧ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١١-١٣ .
وقارن: البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٣٥ .

يكون مشتملاً على أجزاء غير متناهية بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل(١) .

والحق أن هذه الوجوه مجرد افتراضات عقلية تعبر عن بناء عقلي مركب من النهائي واللانهائي، أو على مجرد تحصيل حاصل لايأتي بجديد. كما أنها تقوم على استحالة الرأي المضاد، سواء أكان من قبل الفلاسفة أم المتكلمين(٢) .

المقدمة الثانية: وهي التي تنحصر في بيان تركب الجسم من الأجزاء التي لاتتجزأ، وذلك من غير الإستعانة بأن كل قابل للانقسام، فهو منقسم بالفعل؛ وهي تشتمل على وجوه سبعة .

الوجه الأول: النقطة موجودة، وهي ذات وضع لاتنقسم، إذ بها تماس الخطوط، والخطوط بها تماس السطوح، والسطوح بها تماس الأجسام، وتماس الموجودين بالمعدوم باطل. وأيضًا فإنها طرف للخط، وهو للسطح، وهو للجسم، وطرف الموجود موجود؛ ثم إنها لاتنقسم أصلاً، ولذلك فالجسم موجود ذو وضع لاينقسم فإن كان جوهرًا، فهو المطلوب. وإلا كان له محل لاينقسم، وإلا انقسم الحال فيه لما مر، ولايتسلسل، بل ينتهي إلى جوهر غير منقسم، وهو الجزء الذي لايتجزأ(٣) .

الوجه الثاني: يثبت الإيجي بهذا الوجه أن الحركة موجودة، وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلة. وهذه الحركة الحاضرة موجودة وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل، لأن الماضي ما كان حاضرًا والمستقبل ما سيحضر. وهذه الحركة الحاضرة أيضًا لاتقبل القسمة، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد، فلا يكون كلها حاضرًا. وكذلك جميع أجزائها، إذ ما من جزء إلا وكان حاضرًا حينًا ما. فثبت أن

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٣ .

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٧، ٥٢٨ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص:١٨٨. الجرجاني : شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٣، ١٤.
وقارن: الرازي: المطالب العالية، جـ٦، ص: ٥٤، ٥٥ . البيضاوي: طوالع الأنوار، ص: ١٣٥.
الزركان: الرازي، ص: ٤٣٠ .

الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ[1] .

ويستخدم الإيجى هنا برهان التطبيق لإثبات تناهى تجزئة الحركة، وبالتالى لإثبات الجزء الذى لايتجزأ، فيرى أن الحركة تنطبق على المسافة لأنه إذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام، كانت أجزاء المسافة كذلك. ثم يقول يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة، لأنه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها؛ فإن الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إليها. ومن ثم، فالجوهر الفرد موجود[2] .

الوجه الثالث: برهن إقليدس فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول على وجود زاوية هى أصغر الزوايا، وهى ما تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة، فهى لاتنقسم؛ إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا، ولاتتصور الزاوية التى لاتنقسم إلا بإثبات الجزء، لأن تلك الزاوية إن كانت جوهرًا كانت جزءًا، وإن كانت عرضًا فلابد من محل هو جوهر غير منقسم[3] .

ويعترض الجرجانى على هذا الوجه بأن الزاوية الحادة الحادثة من تلاقى قطر الدائرة مع الخط المماس لها، أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا أنها أصغر من جميع الحواد[4] .

الوجه الرابع: نفرض كرة تماس سطحًا مستويًا لإمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة، فما به المماسة بينهما لاينقسم، وإلا فإما أن ينقسم فى جهة واحدة فهو خط، أو فى جهتين فهو سطح؛ ولانطباق ما به من المماسة من الكرة على السطح المستوى فهو مستوٍ سواء كان خطًا أو سطحًا، فلاتكون الكرة

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٨٨. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٤، ١٥.
وقارن: الرازى: معالم أصول الدين، تقديم د.سميح دغيم، دار الفكر اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ٢٨ .الزركان: الرازى، ص: ٤٢٩، ٤٣٠ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٨٨. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٥.
وقارن: الرازى: معالم أصول الدين، ص: ٢٨ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٦ .

(٤) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٦ .

المفروضة كرة حقيقية، هذا خلف. ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوى بحيث تماسه بجميع أجزائها، فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة، وهو المطلوب(١) .

الوجه الخامس: نفرض خطًا قائمًا على خط ويمر عليه، فإنه يماس فى مروره جميع أجزاء ذلك الخط المرور عليه؛ والمماسة بينهما إنما تكون بنقطة. فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية، وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية، والجسم مركب من سطوح مجتمعة؛ وهو المطلوب(٢) .

الوجه السادس: لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لاتتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبًا إلى غير النهاية، فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء لأن أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذٍ، وهو بديهى البطلان(٣) .

وينقد الجرجانى هذا الوجه بأن الأجزاء فى السماء والخردلة وإن كانت غير متناهية بالمعنى السابق، إلا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير أجزاء الخردلة، فلا استحالة(٤) .

الوجه السابع: لولا الجزء الذى ينتهى تقسيم الجسم إليه، لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية، فتغمر تلك الصفائح وجه الأرض، وتستر وجوه السموات، وتفضل عليها بما لايتناهى؛ وهو محال(٥) .

ويعقب الجرجانى على هذا الوجه أيضًا بقوله: "ورد هذا بما عرفت من معنى لاتناهى الانقسام، وامتناع خروج جميع الأقسام إلى الفعل وجودًا، بل فرضًا أيضًا"(٦). وهو نفس ما أشار إليه ابن سينا فى طبيعيات الشفاء(٧) .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٦، ١٧ .
وقارن : الزركان: الرازى، ص: ٤٣٠ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٨، ١٨٩. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٩ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٩. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠ .

(٤) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٨٩. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠.
وقارن: الرازى: المطالب العالية، جـ ٦، ص: ٧٥ .

(٦) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠ .

(٧) انظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات-السماع الطبيعى) ص: ١٩٩ .

وينهى الإيجى وجوه الاستدلال على إثبات الجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم منه، بالتنوية باعتماده في ذلك على ما قدمه المتكلمون من براهين. وعلى الرغم من إشارته إلى إمكانية الرد على هذه البراهين، إلا أنه يرى فيها اقتناعًا وطمأنينة باطن[1] .

والحق أن الإيجى هنا يعتمد حججًا رياضية فى استدلالته على إثبات الجزء الذى لايتجزأ، كما هو الحال عند معظم المتكلمين. وهذه الحجج منها ما يستند على الإثبات ومنها ما يقوم على برهان الخلف، أى إثبات استحالة النقيض وهو الصورة والهيولى عند الفلاسفة. بالإضافة إلى أن كل موضوعات الرياضيات -مثل النقطة والخط والزاوية والمثلث والمربع والدائرة....إلخ -هى موجودات ذهنية لاوجود لها فى الخارج، ولاتنقسم إلا بالوهم، ولاتجتمع أو تفترق إلا بالخيال[2] .

بطلان القول بالهيولى والصورة:

يثبت الفلاسفة الإسلاميون[3] أن الجسم مكون من مادة وصورة، المادة للانفصال والصورة للاتصال. ولما كانت الصورة لاتنفصل عن الهيولى استحال انقسام الهيولى، وإلا انقسمت الصورة. والدليل على إثبات الهيولى والصورة عندهم هو إثبات الهيولى لكل جسم، وعدم خلو الهيولى عن الصورة، أو الصورة عن الهيولى؛ وأن الهيولى ليست علة الصورة، فالأدنى لايكون علة للأعلى؛ وأن لكل جسم صورة نوعية؛ وأن لكل جسم حيزًا طبيعيًا؛ والجسم الواحد لايكون له حيزان طبيعيان[4] .

وعلى النقيض من هؤلاء الفلاسفة كان المتكلمون بوجه عام، ينكرون القول بالهيولى والصورة. وقد برهن الإيجى -بصفته متكلمًا أشعريًا- على بطلان القول

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص:١٨٩. الجرجانى : شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠.

(٢) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٢٥، ٥٢٦ .

(٣) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ١٠١-١٤٣ .د.حسن مجيد العبيدى: العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م، ص: ٤٠، ١١١-١٢٨ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص :١٩٢-١٩٩ . الجرجانى: شرح الموقف، جـ٧، ص: ٢٢، ٢٣، ٤٥-٦٩. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٣٠ .

بالهيولى والصورة على النحو التالى: الهيولى إما أن يكون لها حصول فى الحيز أو لايكون؛ فإن كان لها حصول فيه، فإما أن يكون على سبيل الاستقلال فجسم، أو لايكون، فالهيولى، حينئذٍ صفة حالة فى الجسمية، وإلا فلا تختص الجسمية بها لأن ما لاتحيز له أصلاً أمر معقول محض[1].

بطلان القول بأن لكل جسم مكانًا طبيعيًا :

وأما فيما يتعلق بقول الفلاسفة بأن لكل جسم مكانًا طبيعيًا[2]، فإن الإيجى يرفضه تمامًا لأن الجسم لو خلى وطبعه لكان كالمحدد لامكان له، أو تكون نسبته إلى الأحياز أو الأماكن كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين. ثم لو رفضت الأحياز كلها خالية عن الأجسام، وفرض أنه خلق الأرض وحدها كانت نسبتها إلى الأحياز كلها سواء ؛ إذ ليس هناك مركز ولامحيط. وإذا جعلت الأرض بأسرها فى أى حيز اتفق، وجب أن تقف فيه ولاتنتقل منه إلى غيره، لاستحالة الترجيح بلا مرجح؛ فما توهم من أن الأرض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل[3].

وبالجملة، فلم لايجوز أن يكون كل جسم بحيث لو خلى وطبعه، لكان يقتضى حيزًا مبهمًا ككل جزء من الأرض؛ ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين أمرًا خارجيًا[4]. ومن ثم لايجوز أن يكون لكل جسم مكانًا طبيعيًا .

ثانيًا: أقسام الجسم :

يقسم الإيجى الجسم إلى بسيط ومركب، والبسيط ينقسم بدوره إلى فلكى وعنصرى؛ والفلكى إلى الأفلاك والكواكب، والعنصرى إلى العناصر الأربعة. أما المركب، فإنه ينقسم إلى ما لامزاج له وإلى ما له مزاج، وينقسم ما له مزاج بدوره إلى ما لانفس له وما له نفس. ومن ثم، تكون الأجسام عنده خمسة، ثلاثة من

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٥. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٤٥ .
وقارن : الزركان: الرازى، ص: ٤١٨ .

(٢) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ٢١٨-٢٢٠ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٨. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٦٤-٦٦ .
وقارن : الزركان: الرازى، ص: ٤٤٨، ٤٤٩ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٨. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٦٧ .

البسائط، وهى: الأفلاك، والكواكب، والعناصر الأربعة؛ واثنان من المركبات، وهى: ما لامزاج له وما له مزاج، سواء ما لانفس له أو ما له نفس(1).

ولما كانت هذه التقسيمات السابقة لاتخرج عما قاله الفلاسفة من قبل(2)، فإننا سوف نتناول فقط معالجة الإيجى للمركبات التى لها مزاج نفسى(3)، لما لها من أهمية فى تحديد مذهبه الفكرى بصفة عامة. وذلك على النحو التالى:

تعريف النفس:

للنفس فى الدلالة العامة مصطلحات مختلفة تطلق عليها، فتارة هى "القوة" من حيث أنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة، وتارة هى "الكمال" بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه قبل اقتران النفس به التى هى فصله، وأخرى هى "الصورة" إذ قيست إلى المادة التى يتكون منها جوهر نباتى أو حيوانى. ولكن الفلاسفة يفضلون مصطلح الكمال على مصطلح الصورة، لذا قالوا فى تعريفها أنها كمال لأنه يتضمن جميع مراتبها وأنواعها؛ باعتبار أن النفس ما لم تخرج عن قوة الوجود الجسمانى إلى عالم مفارق، فهى صورة مادية فى رأى بعض الحكماء، تتفاوت درجاتها قربًا وبعدًا عن نشأتها العقلية. ومن ثم فهى كمال أول للجسم، ولايتناقض هذا مع كونها كمالاً ثانيًا لشىء آخر، بل إن كمالاً أولاً لابد أن يكون جسمانيًا بالمعنى الجنسى لابالمعنى المادى، أى أن ما يقارنه يكون كمالاً أوليًا بالنسبة إليه ومتحدًا معه فى الوجود. ولهذا حدّت النفس بأنها (كمال أول لجسم طبيعى)، تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات (أى قوى) يستعين بها على أفعال

---

(1) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٩-٢٤٤ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٦٩-٢١٩ .حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٥٥-٥٧٣ .

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٧٧-٢٢٠. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٣٨-١٤١، ١٥٣-١٥٩ .

(2) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ٣٤٧-٣٧٣ .فيصل عون: فكرة الطبيعية، ص: ٢٥٠-٢٥٨، ٢٧٤-٢٧٨، ٢٧٨-٢٩٦، ٣٥١-٣٥٤ .

(3) انظر: الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٢٢٠-٢٣٢، ٢٣٥-٢٤٤. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١٥٣-١٥٩ .

الحياة، كالإحساس والحركة والإرادة المتمثلة بالتغذى والنمو والتوليد[1] .

وفى ضوء هذا، تكون النفس النباتية عند الإيجى "كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو" وتكون النفس الحيوانية "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة"، وتكون النفس الإنسانية "كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى"[2] .

وعلى الرغم من استعمال الإيجى لدلالة الكمال لايقصد بها الصورة لأن كل صورة كمال ولاعكس، فإننا نجد أن أصل هذا التعريف يعود لأرسطو بالذات من حيث أن النفس شرف وكمال للبدن، وهى الشرف الأول أو المباشر الذى لابد منه لنشاط الجسم[3] .

وإن أردنا ضم جميع هذه القوى لمنظور واحد تعود النفس -عند الإيجى- فى تعريفها الشامل بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"[4]. وبهذا فإنه لايبتعد عن تعريف أرسطو للنفس الذى تبناه الفلاسفة الإسلاميون، وهو على ما يبدو قد استمده من ابن سينا[5] .

قوى النفس :

نتناول هنا تصنيف قوى النفس عند الإيجى، وما يرتبط منها بالحس وما يرتفع منها إلى النطق أو العقل. ومما هو معروف تاريخيًا أن أرسطو ذهب إلى تصنيف

---

(١) د. جعفر آل ياسين: فليسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤، ص: ١٧٤، ١٧٥. وانظر: الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٧٣-١٧٨ .

(٢) الإيجى : المواقف، ص: ٢٢٩ .

(٣) انظر: د. محمود قاسم: فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩، ص: ٦٩ .

(٤) الإيجى:المواقف، ص: ٢٢٩ .

(٥) انظر: ارسطو طاليس: فى النفس، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم: د.عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت -لبنان، ١٩٨٠، ص: ٢٩-٣٤. ابن سينا: النجاة، ص: ٢٥٨ .د. بيومى مدكور: مقدمة كتاب الشفاء (قسم النفس) لابن سينا، تحقيق: جورج قنواتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٦، ٧ .

رباعي لقوى النفس، حدده بالغاذية والحاسة والمحركة والناطقة، بينما يذهب الإيجي هنا إلى تصنيف ثلاثي -كما هو عند ابن سينا- دمج فيه بين الحساسة والمحركة معًا. لذا كان ميله إلى هذا التقسيم أفلاطونيًا أكثر منه أرسطيًا[1].

١-النفس النباتية:

للنفس النباتية عند الإيجي قوى طبيعية أربعة، اثنان لبقاء الشخص وهي الغاذية والنامية. فالغاذية هي القوة التي تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلاً لما يتحلل عنه؛ والنامية التي تزيد في الجسم الذي فيه زيادة في أقطاره الثلاثة بنسبة طبيعية إلى غاية ما، وهناك أيضًا اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع، وهما المولدة والمصورة. فالمولدة، وهي التي تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة للمثل، وهي في كل البدن. والمصورة، وهي التي توجد في الرحم خاصة وتعطي تلك الأجزاء الصور والقوى التي بها تصير مثلاً بالفعل[2].

وهنا نلاحظ أن الإيجي يختلف عن ابن سينا في تقسيم القوى النباتية، فهي عند ابن سينا ثلاث: المولدة، والمنمية، والغاذية، وهي أيضًا موجودة في النبات والحيوان والإنسان[3].

وهذه القوى الأربع تخدمها قوى أربع أخرى، **الأولى**: القوى الجاذبة، وهي التي تجذب المحتاج إليه، ويدل عليها حركة الغذاء من الفم إلى المعدة، والقيء، وجذب المعدة للغذاء في بعض الحيوانات كالتمساح، والرحم بعد الطمث للمني، وجذب الإعضاء للدم. **والثانية**: القوة الهاضمة ولها أربع مراتب، في المعدة، ثم الكبد، ثم العروق، ثم الأعضاء. **والثالثة**: الماسكة، وهي التي تمسك الغذاء ريثما

---

(١) انظر: د.جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١١٣ .

(٢) الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٠، ٢٣١. وانظر: جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٢٠-١٢٢ .د. بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣م، جـ٢ ، ص: ١٧٦-١٨٨ .د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٦م، ص: ٩٧-١٠٠ .

(٣) انظر: د.جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٩ . د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٧٨م، ص: ٢٠٣ .

تفعل فيه الهاضمة فعلها. والرابعة: القوة الدافعة، وهى إما للغذاء المهيأ للعضو إليه، وإما للفضل عنه كالتبرز، والتقيؤ،... إلخ[1] .

٢-النفس الحيوانية :

يقسم الإيجى النفس الحيوانية إلى قسمين، كل منهما عبارة عن قوة خاصة، القوة الأولى مدركة، والقوة الثانية محركة. والقوة المدركة تنقسم إلى قوى مدركة ظاهرة، وهى القوى التى تدرك من الخارج؛ وإلى قوى مدركة باطنة، وهى التى تدرك من الداخل[2] .

أما القوى المدركة من الخارج، وهى الحواس الخمس[3]؛ فمنها: البصر، وهو الذى يحصل بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية وانطباعها فى حزء منها. ومنها السمع، وهو الذى يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ، لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى المؤخرة التى فيها هواء محتقن كالطبل، فإذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع .

ومنها الشم، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى، تدرك ما يؤدى إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من أجزاء ذات الرائحة. ومنها الذوق، وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان،و هى تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق. وأخيرًا اللمس، وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لأكثر البدن، لاسيما الجلد.

وقد تكون قوة الذوق مشروطة باللمس، لما كانت الحاستان تعملان عن طريق الأعصاب والاحتكاك. وهناك محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة -تشترك فيها أكثر من حاسة لإدراكها. وقد تختلف الحواس الظاهرة قوة وضعفًا فى حالة سلامتها[4] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٠-٢٣٥ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٩٠-١٩٢. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٦٨، ٥٦٩ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٥ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ١٩٢.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٥-٢٣٧ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٩٢-٢٠١.

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٨ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠٢-٢٠٤. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٧٠ .

ويبدو هنا أن الإيجى فى تحديده لدور كل حاسة من الحواس الخمس، كان متبعًا فى ذلك كل من أرسطو وابن سينا(١) .

وأما الإدراك الباطنى، فهو إما أن يكون إدراكًا لصور المحسوسات، وإما أن يكون إدراكًا لمعانيها. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هى الشيء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معًا؛ ولكن الحس الظاهر يدركه أولاً، ثم يؤديه إلى النفس. وأما المعنى، فإن النفس تدركه من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً(٢) .

فمن القوى التى ندرك بها إدراكًا باطنيًا داخليًا عند الإيجى قوة الحس المشترك، وهى قوة مرتبة فى أول التجويف المقدم من الدماغ، وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة الخمس، فتطالعها النفس ثمة، فتدركها. ومن القوى الباطنة، قوة الخيال، وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ الصورة المرتسمة فى الحس المشترك، كالخزانة له، وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر؛ ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام. ومنها القوة الوهمية، وهو قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ، وهى التى تدرك المعانى الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الشاة تهرب من الذئب. ومنها الحافظة للمعانى التى تدركها الوهمية، كالخزانة لها، ونسبة القوة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك. ومنها أيضًا القوة المتخيلة، وهى قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ، وهى التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب والتفصيل؛ وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة(٣) .

ومن الواضح هنا أن القوة الناطقة ليس لها استقلال خاص، بل هى أحد

---

(١) انظر: د.محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص: ٥٧-١٢٥ .د.أبو ريان، د.النشار: قراءات فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م، ص: ٥٠١ .العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص: ٢٠٩، ٢١٠. خليف: فلاسفة الإسلام، ص: ١٠٥-١١٣ .د.سامى نصر: مختارات من آراء الفلاسفة حول مشكلة المعرفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٢٦٨، ٢٦٩ .

(٢) صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١١٠ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٨-٢٤٠ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠٤-٢٠٩.

وظائف المخيلة؛ كما يبدو وأن النطق قد حجز للنفس الناطقة كجوهر مفارق[1] .

أضف إلى ذلك، أن كلام الإيجى -الذى نقله من الفلاسفة- فيما يتعلق بإثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفى القادر المختار، فإنه مبنى أيضًا على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات إلا أن الإيجى يرى أن النفس هى التى تدرك جميع أصناف المدركات، لأنها قادرة على الحكم بالكلى على الجزئى وبكل جزئى على أنه غير الآخر؛ ولأن الإنسان يدرك بوجدانه أنه يسمع ويبصر ويجوع ويشبع. بالإضافة إلى أن النفس مدبرة للبدن وفاعلة للجزئيات، وبالتالى فهى مدركة للجزئيات[2] .

وهنا نلاحظ أيضًا، أن القوى الحيوانية التى تحدث عنها الإيجى، قد جعلها تابعة للجسد والدماغ. والدليل على ذلك أنه كما رأينا أكثر من الإيضاحات العضوية فى كلامه على المصورة والمتخيلة والمتوهمة والحافظة، وتلك فى نظرنا نزعة تجريبية وجدناها لديه. ولكن هذه النزعة لم تدفعه إلى تعليل القوة النظرية بأسباب جسدية، بل قال إنها مستقلة عن الدماغ. فمن ذلك قوله : "إن القوة النظرية غير منطبعة فى مادة"[3] .

وأما القوى الفاعلة عند الإيجى، فتنقسم أيضًا إلى قوتين، قوة باعثة وقوى محركة. فالباعثة هى القوة النزوعية والشوقية، ولهذا شعبتان، القوة الشهوانية والقوة الغضبية. أما المحركة فهى تجذب الأوتار العصبية وترخيها أو تمددها[4] .

٣-النفس الإنسانية :

يقسم الإيجى النفس الإنسانية إلى قوتين، الأولى: قوة نظرية، وهى التى تدرك الكليات وتحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية. والثانية: قوة عملية، وهى التى تستنبط الصناعات الفكرية وتزاول الرأى والمشورة. وهاتان القوتان تشتركان

---

(١) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٧١ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤٠، ٢٤١ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٣٠ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤١ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢١١ .

وتتشابهان من حيث تسميتهما بالعقلية[1] .

ثالثًا: عوارض الأجسام أو أحكامها:

واستكمالاً لمفهوم الجوهر أو الجسم، يشير الإيجي إلى جملة من العوارض أو الأحكام التى يتميز بها الجوهر أو الجسم، وهى :

١- الحدوث (أو حدوث الأجسام):

لما كانت الأجسام عند الإيجي حادثة، فإما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها محدثةبصفاتها أو بالعكس. فهناك أربعة احتمالات، **الأول:** أنها محدثة بذواتها وصفاتها، وهو الحق وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. **والثاني:** أنها قديمة بذواتها وصفاتها وبه قال متأخرو الفلاسفة، فالأجسام فكليات وعنصريات، والفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع المشخصة، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وجنسها. **والثالث:** أنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها عند من تقدم أرسطو من الفلاسفة، ثم اختلفوا فى الذوات: هل هى أجسام وأى أجسام هى؟ **والرابع:** أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان[2] .

ثم يورد الإيجى استدلاله على إثبات حدوث الأجسام من منطلق أشعريته، حيث يرى أن الأجسام حادثة لأنها لاتخلو عن الحوادث، وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث. فالأجسام عنده حادثة لأمرين، أما الأول، فلأنها لاتخلو عن الأعراض، وهى متغيرة. وأما الثانى، فلأن الجسم لايخلو عن الحركة والسكون لأنه لايخلو عن الكون فى حيز؛ فإن كان مسبوقًا بالكون فى ذلك الحيز فهو ساكن، وإلا فهو متحركة[3] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤١، ٢٤٢ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢١١، ٢١٢.
وقارن: ابن سينا: الشفاء (قسم النفس)، ص: ٣٧ .صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١١٢.

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤٤، ٢٤٥ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٢٠- ٢٢٢.
حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٤٢ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤٥. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٢٢، ٢٢٣.

ويشير الإيجى بعد ذلك إلى عدة وجوه لإثبات حدث الحركة، يمكننا بيانها كما يلى(١):

(١) أن ماهية الحركة هى المسبوقة بالغير أى الانتقال من حال إلى حال، فيكون معنى ذلك أنها حادثة وليست أزلية، لأن ماهية الأزلية عدم المسبوقية، فلا تكون الحركة أزلية .

(٢) أن الماهية لاتوجد إلا ضمن الجزئيات، لأن المطلق لايتصور وجوده منفردًا عن التعينات بأسرها. ولاشك أن شيئًا من جزئيات الحركة لايوجد فى الأزل، لأن كل جزء منها مقسم إلى أجزاء لايمكن اجتماعها، فلا توجد إلا متعاقبة. ومن ثم، لاتوجد ماهيتها أيضًا فى الأزل، فماهيتها -إذن- حادثة كجزئياتها .

(٣) كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلى، فإذا جمع كل عدمات الحركات الجزئية فى الأزل، فلا يكون هناك حركة أصلاً لاستحالة جمع الحركات مع عدمها؛ فالحركة إذن حادثة .

(٤) استخدام برهان التطبيق لإثبات عدم وجود حركات لانهاية لها، ويتم بقطع جزء من الحركة المفترض لأنها لانهاية لها. فما يبقى لابد أن يكون إما متناهيًا أو غير متناه، ولايمكن القول بأنه لامتناه لأنه سيكون مساويًا للحركة الأولى قبل القطع. أما إذا قيل إنها متناهية فبإضافة جزء متناه إلى حركة متناهية وليست متناهية.

(٥) استخدام برهان التضايف، ويتم بأن يختار جزءًا من هذه الحركة اللامتناهية، ونجعله فاصلاً بين السلسلة التى لاتتناهى، فكان كل سابق مسبوق؛ وإذا وجد منها سابق غير موصوف بالسابقية لانقطعت السلسلة به. فثبت امتناع وجود حركة أزلية، بل كل حركة لابد لها من بداية، أى أنها حادثة .

وبعد أن يثبت الإيجى حدوث الإجسام يبين أيضًا كيفية صياغة هذا الدليل. فقد تمت صياغته عدة مرات من المتقدمين والمتأخرين. وزاد عليه بعضًا منهم عدم

---

(١) انظر: الإيجى: للمواقف، ص: ٢٤٦، ٢٤٧. الجرجانى: شرح للمواقف، جـ٧، ص: ٢٢٣-٢٢٦.
وقارن: منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ١٩٢، ١٩٣ .

جواز استناد القديم إلى السبب الموجب، فالأجسام فعل الفاعل المختار، وبالتالى تكون حادثة. وأحيانًا يكون الدليل ذا بداية حسية تقوم على المشاهدة للحركات وتجدد الأعراض على الأجسام[1] .

٢- الفناء (أو فناء العالم):

ترتبط مسألة فناء العالم بمسألة حدوثه، كما ترتبط مسألة البقاء بقدمه. فإذا كان العالم حادثًا فهو فانٍ لأن ماهيته من حيث هى قابلة للعدم، والعدم قبل الوجود كالعدم بعده لاتمايز ولااختلاف فيهما؛ فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر، فقد ثبت جواز الفناء[2] .

٣-البقاء (أو بقاء الأجسام) :

يرى الإيجى أن الأجسام باقية بشهادة الحواس بالرغم من التغير والحركة والفناء، ولاتفنى الأعراض بمعنى تغيرها وطريانها على الأجسام؛ فالأجسام باقية ضرورة. وعند بعضهم ليس بسبب بقائها فى الحس لأن الأعراض كذلك، بل لأنها ضرورة عقلية. وعند بعض آخر استدلالاً بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة، والتسخن والتبرد، والتسود والتبيض، وكل ذلك باطل بالضرورة[3] .

هذا عن الأعراض، أما الجواهر، فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها. فإذا أراد الله أن يفنى الأجسام لم يخلق فيها العرض، فتنتفى بانتفاء شرط بقائها؛ أو يخلق فيها عرضًا منافيًا للبقاء[4] .ومن ثم، يرتبط العالم فى كل لحظة بخلق الله له، حيث لايخلو وقت من الأوقات عن الحدوث وعن التدخل المستمر فى خلق العالم وعنايته[5] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٤٧- ٢٤٩ . الجرجانى: شرح المواقف، حـ٧، ص: ٢٢٦- ٢٣١. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٥٤٣، ٥٤٤ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥٠ . الجرجانى: شرح المواقف، حـ٧، ص: ٢٢٦- ٢٣١.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥٠ . حنفى: من العقيدة إلى الثورة، حـ١، ص: ٥٥٠ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥١. الجرجانى: شرح المواقف، حـ٧، ص: ٢٣٢ .

(٥) منى أبو زيد: التصور الذرى، ص: ٢٥٣ .

٤- منع تدخل الجواهر :

يذهب الإيجى إلى أن الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة، لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الجسم المعين أجسامًا كثيرة متداخلة. بل لجاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة؛ وجاز أيضًا أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئاتها. وهذا ما لايقبله صريح العقل، فثبت عدم تداخل الجواهر[1] .

٥-التلازم بين وحدة الجوهر ووحدة حيزه :

يؤكد الإيجى أن هناك تلازمًا ضروريًا بين وحدة الجوهر ووخدة حيزه، فكما لايجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد، فلايجوز كون الجوهر الواحد فى آنٍ واحد فى حيزين[2] .

يضاف إلى ما سبق أنه لايجوز الجمع بين العرض وضده فى الجسم، وإنما يجب أن يوجد أحدهما فيه. كما أن الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات، سواء كانت تلك الأبعاد فى ملاء أو خلاء[3] .

رابعًا: الجواهر المفارقة أو المجردة:

يتناول الإيجى هنا مسألة الجواهر المجردة أو المفارقة وأحكامها، فيدرس موضوعى النفس والعقل لاسيما أنهما آخر مباحث الجواهر، وذلك من خلال ما يلى:

١-النفس:

بحث الإيجى فى مسألة النفس المفارقة، فتحدث أولاً عن النفوس الفلكية وهى مجردة أيضًا عن المادة، لأن حركات الأفلاك إرادة. فالحركة إما طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ والأولان باطلان لأنها مطلوبة ومتروكة، فلا تكون طبيعية؛ ولأنها ليست طبيعية فلا تكون قسرية. بالإضافة إلى أن إرادتها ليست عن تخيل محض، وإلا امتنع

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥١. الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٣٢، ٢٣٣ .

(٢) الإيجى: المواقف، ص: ٢٥١ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص: ٢٥٢-٢٦٥، والجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٣٤-٢٤٤.

دوامها عن نظام واحد، فهى -إذن- ناشىءة عن تعقل كلى، ومحل التعقل الكلى مجرد[1] .

ولما كانت النفوس الفلكية لها مع القوة العقلية قوى جسمانية، هى مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها. فإن التعقل الكلى لايصلح لذلك لأن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء، فلا يصلح مبدأ لتخصيص بعضًا بالوقوع دون بعض.وأيضًا فإن الأفلاك ليست حسًا من الحواس الظاهرة، ولاشهوة ولاغضب. وذلك لأن الاحتياج إليها لجلب المنافع ودفع الضرر لحفظ الصورة عن الفساد، وصورتها الجسمية والنوعية لاتقبل الفساد[2] .

أما النفوس الإنسانية فهى عند الإيجى -كما هى عند الفلاسفة- مجردة وليست جسمانية ولاجسمًا، وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وذلك لأنها تعقل البسيط فتكون مجردة، ولأنها تعقل الوجود وهو أمر بسيط. ولأنها تعقل المفهوم الكلى وتعقل الضدين، ويستحيل ذلك إذا كانت جسمًا أو جسمانيًا. وأيضًا لأنها لو كان العاقل منها جسمانيًا لعقل محله، ولايوجد جسم فينا محل العلم كالقلب أو الدماغ[3] .

وإذا ألقينا نظرة على ما يقوله شارح المواقف فى هذا الصدد، وجدنا المسألة تأخذ مسارًا مختلفًا عن مسارها عند الحكماء، فالخلاف -فيما يرى الجرجانى- يكمن فى أن العلم عند الإيجى مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عن العالم، وذلك التعلق أمر اعتبارى اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه. أما عند الحكماء فهو عبارة عن حصول صورة المعلوم فى النفس، وبذلك تصبح النفس محلاً لصورة البسيط. وهذا ما لايتفق أيضًا مع فكرة الجزء الذى لايتجزأ[4] .

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥٧ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٤٥. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٧٣ .

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥٧، ٢٥٨ . الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٥٧، ٢٥٨ . حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ١، ص: ٥٧٦، ٢٧٧ .
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٣٤٥-٣٨٢ .

(٤) الجرجانى: شرح المواقف، جـ٧، ص: ٢٤٧-٢٥٠.

ومهما يكن أمر هذا النقد، كنا نريد من الإيجى أن ينقد الاتجاه الفلسفى نقداً داخليًا، لا أن يواجه نظريتهم بنظريته الأشعرية التى تقف منها موقف النقيض .

حدوث النفس :

يذهب الإيجى إلى أن النفس حادثة[1]، وهو يوافق فى هذا الرأى أرسطو ويخالف أفلاطون[2]. ثم يوضح لنا اختلاف القدماء فيما يتعلق بحدوث النفس، حيث يشير إلى أن هناك ثلاثة اتجاهات، الأول: حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ والثانى: حدوث النفس مع حدوث البدن؛ والثالث: القول بأن حدوث النفس هو حدوث البدن بالذات[3] .

أما الإيجى، فيرى ، النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن، لأنها متفقة معه فى النوع والمعنى، فإن وحدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة بالذات، وإما أن تكون ذاتًا واحدة؛ وكلاهما فاسد. فالنفس عنده لاتكون قبل البدن متكثرة الذوات، لأن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة[4]. وقد برهن الإيجى على حدوث النفس بقوله: "كل حادث لابد له من شرط حادث؛ فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن، فإذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد"[5]. فالنفس إذن حادثة، فاضت عن واهب الصور، و لم تحدث إلا بحدوث البدن .

ولما كان حدوث النفس يرتبط برفض فكرة التناسخ، فإن الإيجى يستشهد على فساد التناسخ بقوله: إنه يلزم تذكر النفس لأحوالها فى البدن الآخر، أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة واحدة بخلاف مفارقة النفوس. إذ قد

---

(١) الإيجى: المواقف، ص: ٢٦٠ .

(٢) صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٧ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٦٠. الجرجانى، شرح المواقف، حـ٧، ص:٢٥١.

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، حـ٢، ص: ٢٨٩-٣٩٧ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٦٠. الجرجانى، شرح المواقف، حـ٧، ص:٢٥١، ٢٥٢ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٦١. الجرجانى، شرح المواقف، حـ٧، ص:٢٥٢.

يتفق وباء أو حادثة مستأصلة، أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة إنه لم يحدث في ذلك الزمان -بخلاف العادة- هذا العدد من الأبدان. وعلى الرغم من هذا النقد لم يأت بحجة من عنده، وإنما كل ما ذكره أنه لايوجد شيئًا منها -أي من هذين الطريقين- يصلح للتعويل[1] .

كيفية تعلق النفس بالبدن:

لمفهوم التعلق، دلالة خاصة، فهناك تعلق يلحق الماهية من حيث المفهوم في الشكل والمضمون معًا؛ كتعلق الماهية مثلاً بالوجود أو تعلق يكون بين الذات والحقيقة؛ كتعلق الممكن بالواجب. أو تعلق يحدث بحسب الذات والنوعية جميعًا؛ كتعلق العرض ومثاله السواد إذا علق بموضوع أو جسم معين. وأما تعلق بحسب الوجود والتشخص من ناحية الحدوث والبقاء، ومن حيث طبيعة المتعلق به ونوعه؛ كتعلق الصورة بالمادة[2]. وأخيرًا تعلق العاشق بالمعشوق، كتعلق النفس بالبدن؛ وهو السبيل الذى سلكه الإيجى فى إثباته للصلة بين النفس وبدنها. وفى اختياره لهذا النوع من التعلق، ما يؤكد أن الجسم مملكة النفس وآلتها الذى به كمالاتها ولذاتها؛ فإن فى النفس نزوعًا طبيعيًا إلى الأشتغال بالبدن، واستعماله والاهتمام بأحواله. وذلك من خلال الروح القلبى المتكون فى جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، وتفيد قوى بها تسرى إلى جميع البدن، فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه. وهذا النوع من العشق يمكن أن نطلق عليه العشق المادى عن طريق الأعضاء. وهناك نوعًا آخر من العشق الذى يرتضيه الإيجى، وهو العشق الروحى عن طريق القادر المختار[3] .

٢- العقل :

يرى الإيجى أن العقل موجود ممكن ليس جسمًا ولاحالاً فيه ولاجزءًا فيه، لأنه

---

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ٢٦١. الجرجانى، شرح المواقف، جـ٧، ص:٢٥٢، ٢٥٣.
وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٣٩٧، ٣٩٨ .

(٢) جعفر آل ياسين: فليسوف عالم، ص: ١٨٤ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ٢٦١ .

واحد مستقل بالوجود والتأثير[1]، بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية[2]. وقد أوضح لنا الإيجي أن العقل له أحكام سبعة، هي:

١-أنه ليس حادثًا لأن الحدوث يستدعي مادة[3]؛ وهذا خطأ من الإيجي فيما يرى الدكتور سامي نصر[4]؛ لأن حدوث المجردات وعلقها ممكن كذلك .

٢-أن العقل بسيط فلا يفسد ولايزول، ومعنى ذلك أن العقل عنده أبدي[5]، أي أن النفس خالدة .

٣-يرى الإيجي أن نوع كل عقل منحصر في شخصه، لذلك فإن العقل يتشخص بماهيته، وإلا لكان بالمادة[6]. وقد أوضح لنا الدكتور سامي نصر أيضًا أن الإيجي يقصد بالتشخيص هنا التعين الذهني أي كونه ذاتًا حقيقية لها وجود حقيقي، وليست وهمًا، وليس التشخيص بمعنى التحقق في الأعيان الخارجية. كما يرى أن هذه الفكرة قريبة الشبه من فكرة أبي البركات التي كان يرى فيها وجودًا متعينًا لكل ما في الأذهان، باعتبار أن الأذهان توجد في موجود في الأعيان وهو جوهر الإنسان[7] .

٤-يرى الإيجي أن العقل في ذاته جامع لكماله، بمعنى أن ما يمكن للعقل فهو حاصل دائمًا بالفعل، وما ليس حاصلاً له فهو غير ممكن، لأن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية[8] .

وهنا نعترض على الإيجي فيما يتعلق بجعله الحدوث مفتقرًا دائمًا إلى مادة، لأنه يوجد من المجردات والمفارقات ما هو محدث وليس قديمًا. وكذلك فإن العقل

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٥ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٦٣ .

(٤) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩ .

(٥) الإيجي: المواقف، ص : ٢٦٣ .

(٦) المرجع السابق، ص: ٢٦٣، ٢٦٤ .

(٧) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩ .

(٨) الإيجي: المواقف، ص : ٢٦٤ .

لايكون عاقلاً بالفعل إلا بعد حصول المعقولات وحصول التعقل لها؛ وكأنه قبل هذه العملية يعد عقلاً بالقوة -كما يقول أرسطو- ليس معنى وجوده بالقوة أن توجد به مادة، أو ينتفي عنه شرط التجريد(١) .

٥- أن العقل عقل لذاته؛ إذا التعقل هو حضور الماهية المجردة عن الأشياء الخارجية عند الشيء المجرد القائم بذاته(٢) .

٦- أن العقل المجرد يعقل الكليات؛ وكل مجرد من المجردات القائمة بذاته؛ لأن ذاته منزهة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل. فكل مجرد هو في نفسه يمكن أن يعقل، كما أن كل معقول يمكن أن يعقل مع كل المعقولات(٣) .

٧- أن العقل لايعقل كل الجزئيات، لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية، ولأن الجزئيات تتغير(٤). وقد سبق لنا القول بأن العقل جوهر مجرد في ذاته مستغنٍ في فاعليته عن الآلات الجسمانية .

وهنا، لنا ملاحظة، وهي أن الإيجي -وهو من متفلسفي المتكلمين- يقول بوجود حقيقي للجواهر المجردة متمثلة في النفس والعقل، كما يشير إلى صفات ومعانٍ لهذه الجواهر، كتلك التي قال بها الفلاسفة تمامًا. وهو في هذا يختلف مع بعض المتكلمين الذين يعترضون على وجود جواهر مجردة، بل غالوا في اعتراضاتهم إلى حد إنكارها وإلغائها إلغاءًا تامًا(٥) .

---

(١) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩، ٢٢٠ .

(٢) الإيجي: المواقف، ص : ٢٦٤ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٦٥ .

(٥) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩ .

الخاتمـــة

يجدر بنا أن نقف هنا لنتساءل: ما الذى توصلنا إليـه مـن خـلال هـذا العـرض لموقف الإيجى من موضوع "الجواهر والأعراض" فى كتابه "المواقف"؟ وسوف نحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية:

١- إن الفلسفة فى كتاب "المواقف" قد أضحت متداخلة مع علم الكلام، وذلك مـا أبـانت عنـه مناقشـة الإيجـي لموضـوع "الجواهـر والأعـراض"، ولاسـتخدامه لمصطلحات الفلسفة فى معناها الذى قال به فلاسفة اليونان دون تلك التعديلات التى عـادة مـا يدخلهـا الإسـلاميون. فنجـده يتحـدث عـن الأعـراض مسـتعيدًا الطبيعيـات الأرسـطية كلهـا، ولكـن بعـد تعديـل دقيـق لتطبيقهـا علـى العقيـدة الإسلامية. كما نجده أيضًا فى أثنـاء حديثه عـن الجواهـر، حيـث نلمس التأثـير الضخم بأرسطو، وما يلى ذلك من القول فى النفوس المنزهـة عـن الهيـولى، وفـى الروح؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، فإن ما يحسب للإيجى مـن خـلال التأثـيرات التـى حققتهـا الفلسفة فى علم الكلام، إنه يقبـل بـالمبدأ الفلسـفى القـائل باسـتحالة الـترجيح بـلا مرجح، وببرهان استحالة التسلسل إلى مالانهاية، أو برهان التطبيق .

٢- يقدم الإيجى فى مواقفه دراسة الأمور العامـة علـى جميـع الأبحـاث الأخـرى مـن طبيعية وإلهية وسمعية، وكأنها بمثابة التأسيسات العقلية العامة التى يجب أن تشكل المنطلقات الفكرية لدراسة الجواهر أو الأعراض أو الإلهيات والسمعيات.

٣- يستخدم الإيجى فى طبيعياته فكرة "المقولات" وهـى فكـرة أرسـطية بحتـة تقـوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح فى اتجاهه نحو التوحيد. كما تمثل هذه المقولات الأحـوال الرئيسـية للوجـود أو العـالم خـير تمثيـل، لأنهـا تعكـس أكـثر خواص وجوانب وعلاقات وظواهر الوجود والمعرفة عمومية وجوهرية. بالإضافـة إلى أنها تمكننا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوى علـى جـانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثـم تسـمح بـالتحول مـن المعطيـات الحسـية إلى

المعقول .

٤- يتسق الإيجى مع موقفه الأشعرى عن غيره من الأشاعرة، فلم تغب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازى مثلاً؛ فهو حريص كل الحرص على ألا يتناقض فى آرائه بين مؤلفاته، مما جعله أكثر تمثيلاً لعلم الكلام الأشعرى من الرازى وغيره .

٥- يختلف الإيجى عن جمهور الأشاعرة فيما يتعلق بإمكانية قيام العرض بالعرض، كما هو الحال عند الفلاسفة بصفة عامة والرازى بصفة خاصة. وفيما يتعلق بقوله إن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة، لأن الأعراض لاتقوم بذاتها فلابد من جوهر تقوم به. ولذلك فالجواهر عنده ليست متجانسة، بل هى مختلفة بذواتها .

٦- يتميز الإيجى بنزعة تجريبية وجدناها لديه فى أثناء بحثنا لموضوع "الجواهر والأعراض" وذلك من خلال أمرين، أولهما: أن الجوهرية عند الإيجى مساوية للوجود، والوجود الذى يعنيه هو الوجود الواقعى ذلك الوجود المتعين الخارجى، الذى هو بالفعل دائمًا؛ وكأن الكليات عنده لاتعد جواهر نظرًا لوجودها الذهنى، وما هو ذهنى فليس جوهرًا عنده. وهكذا يكون الجوهر جوهرًا واحدًا وحقيقيًا، وهو الجوهر الحسى المتعين أى الجوهر الأول .

وثانيهما: أن القوى الحيوانية التى تحدث عنها الإيجى، قد جعلها تابعة للجسد والدماغ. والدليل على ذلك أنه كما رأينا فى البحث أكثر من الإيضاحات العضوية فى كلامه على المصورة والمتخيلة والمتوهمة والحافظة. ولكن هذه النزعة لم تدفعه إلى تعليل القوة النظرية بأسباب جسدية، بل قال إنها مستقلة عن الدماغ .

٧- يقول الإيجى بوجود حقيقى للجواهر المجردة متمثلة فى النفس والعقل؛ كما يشير إلى صفات ومعان لهذه الجواهر، كتلك التى قال بها الفلاسفة تمامًا. وهو فى هذا يختلف مع بعض المتكلمين الذين يعترضون على وجود جواهر مجردة، بل غالوا فى اعتراضاتهم إلى حد إنكارها وإلغائها إلغاءً تامًا .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة (طبعة محى الدين صبرى الكردى) مصر، ١٣٣١هـ

٢- ,, ,, ,, ,, : الشفاء (المنطق-المقولات) تحقيق: جورج قنواتى، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الأهوانى، سعيد زايد، مراجعة وتقديم: د.بيومى مدكور، الهيئة العامة لشىءون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٥٩م .

٣- ,, ,, ,, ,, : الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق: جورج قنواتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦١م.

٤- ,, ,, ,, ,, : الشفاء (الطبيعيات-السماع الطبيعى) تحقيق: سعيد زايد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م .

٥- ,, ,, ,, ,, : الشفاء (الطبيعيات) تحقيق: د.محمود قاسم، مراجعة وتقديم: د.إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربى، القاهرة، بدون تاريخ .

٦- ,, ,, ,, ,, : الحدود، تحقيق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م .

٧- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الهداية، تحقيق: د.محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٤م .

٨-ابن منظور (محمد بن مكرم) : لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثانى.

٩- أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ .

١٠-أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: ريتر، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م .

١١-أبو المعالى الجوينى : الإرشاد تحقيق: د.محمد يوسف موسى، د.على عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٠م .

١٢- أبو بكر الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، دار الهجرة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠م .

١٣- أبو رشيد النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: د.معن زيادة، د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م.

١٤- أبو محمد الحسن بن متوية : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض،

تحقيق: د.سامى نصر لطف، د.فيصل بدير عون، تصدير: د.بيومى مذكور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م .

١٥-أبو نصر الفارابى : الحروف، تحقيق: محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م .

١٦-أحمد الطيب (دكتور) : مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٢م .

١٧-أحمد محمود صبحى (دكتور) : فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢م .

١٨-أرسطو طاليس : فى النفس، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم: د.عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت -لبنان، ١٩٨٠م .

١٩-إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة -العدد ٦٩١) القاهرة، ١٩٥٢م .

٢٠- ,, ,, ,, ,, : مقدمة كتاب الشفاء (قسم النفس) لابن سينا، تحقيق: جورج قنواتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م .

٢١- ,, ,, ,, ,, : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣ .

٢٢-إبراهيم العاتى : الزمان فى الفكر الإسلامى، دار المنتخب

العربـــى، الطبعـــة الأولى، بـــيروت، ١٩٩٣م.

٢٣–جعفر آل ياسين (دكتور) : فليسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م .

٢٤–جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١م .

٢٥– ,, ,, ,, ,, : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣م .

٢٦–جورج قنواتى ولويس غرديه : فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام، ترجمة: د.صبحى الصالح، د.فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م؛ (الجزءان الأول والثالث).

٢٧–جيرار جهامى (دكتور) : موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م .

٢٨–حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٦٢هـ .

٢٩–حسن حنفى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير– المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م؛ (الجزء الأول).

٣٠–حسن مجيد العبيدى (دكتور) : العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م.

٣١-الخوارزمى (أبو عبد الله محمد) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١م .
٣٢-سامى نصر لطف (دكتور) : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٧م.
٣٣-سامى نصر لطف (دكتور) : مختارات من آراء الفلاسفة حول مشكلة المعرفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ .
٣٤-سميح دغيم (دكتور) : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، دار الفكر اللبنانى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢م.
٣٥-السيد الشريف الجرجانى : التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م .
٣٦-السيد الشريف الجرجانى : شرح المواقف، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعسانى، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٧م؛ (الأجزاء الخامس والسادس والسابع) .
٣٧-عبد الجبار (القاضى) : المغنى فى أبواب التوحيد (الجزء الرابع- رؤية البارى) تحقيق د.محمد مصطفى حلمى، د.أبو الوفا التفتازانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ .
٣٨-عضد الدين الإيجى : المواقف، عالم الكتب-مكتبة المتنبى- مكتبة سعد الدين، بيروت -القاهرة- دمشق، بدون تاريخ .

٣٩-فان إس : مادة الإيجي بدائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، (الجزء الخامس) .

٤٠-فتح الله خليف (دكتور) : فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٦م .

٤١-فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦م .

٤٢- ,, ,, ,, : المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م؛ (الجزءان الرابع والسادس).

٤٣- ,, ,, ,, : معالم أصول الدين، تقديم: د.سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢م .

٤٤-فيصل بدر عون : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠م .

٤٥-محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار مكتبة الهلال، ودار الجواد، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٦م .

٤٦-محمد صالح الزركان : فخر الدين وآراؤه الكلامية والفلسفة، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م .

٤٧-محمد عاطف العراقي (دكتور) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م .

٤٨-محمد عاطف العراقي (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف،

الطبعة السادسة، القاهرة١٩٧٨م .

٤٩-محمد عثمان نجاتي (دكتور): الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٥٠-محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٢م .

٥١- محمد على أبو ريان (دكتور) وعلى سامي النشار (دكتور) : قراءات في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.

٥٢-محمود قاسم (دكتور) : في النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩م .

٥٣-منى أحمد أبو زيد (دكتور): التصور الذرى في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤م .

٥٤-ناصر الدين البيضاوي : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل- المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، بيروت - القاهرة، ١٩٩١م.

٥٥-يمنى طريف الخولى (دكتور): الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م .

٥٦-يوسف إليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، الطبعة الأولى، القاهرة،

١٩١٩م .
٥٧-يوسف خياط : معجم المصطلحات العلميـة والفنيـة، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ .

ثانيًا المراجع الأجنبية :

1-Brocklemann, C.: Gesehichthe der arabischen litteratur leiden, E, J, Brill, 1949 .

الفصل الثالث

إشكالية الوجود الذهنى
فى الفلسفة الإسلامية

تقـــديـــم :

تعد مسألة الوجود الذهني من أدق مباحث الفلسـفة الإسلامية الحديثة، فقـد اهتـم بهـا الفلاسـفة الإيرانيـون - أتبـاع صـدر الديـن الدشـتكي ، وجـلال الديـن الدواني، وميرداماد ، وصدر الدين الشيرازي ومدرسته -اهتمامًا بالغًا ، حتى خـص بعضهم فلسفته بتبيين ما يرجع إلى الوجود الذهني وإشكالاته ونظرياته.

ومسألة الوجود الذهني ، وإن لم تُطرح في مؤلفات الفلاسفة الأوائـل بصـورة مستقلة ، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب العلم والمعرفة ، يُوقف الباحث علـى أنهم طرحوا عناصرها بصورة متفرقة ، ولم ينظـروا إليهـا كمسـألة مسـتقلة . وهـذا يدل على أنهم لم يكونوا غافلين عن الأهمية البالغة والأساسية لمسألة الوجود الذهني في بناء صرح المعرفة البشرية .

فمن البواعث الحافزة على البحث في الوجود الذهني ، إنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة قيمة العلم بالمعنى الأعم أو الإدراك الإنساني بشكل عام - ماهي قيمتـه وإلى أي حد يطابق الواقع ؟ وهل هناك مطابقة أصلاً أم إنـه مجرد أمـر نفسـاني محـض - مثل اللذة والألم - لا علاقة له بالأشياء الخارجية . وإذا كانت هناك مطابقة ، فهـل هي مطابقة تامة ، أو أن ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقـة ، وليـس نسـخة مطابقة للأصل ، بل هناك فروق ماهوية بين العالم والمعلوم .

وإذا كنا نرى أن الباحثين في مسألة الوجـود الذهنـي منقسـمين إلى طـائفتين، كلامية ترفض هذا الوجود وفلسفية تؤمن به ؛ فمـا هـذا إلاّ لاختلافهـم فـي أدوات المعرفة . فمن يرى أن كل من العقل والحس أداة للمعرفة ينادي بـالوجود الذهنـي ، ومن يلغي العقل ويحصر أداة المعرفة في الحس ، يجنح إلى الواقع وينكر ما وراءه .

ولاشك أنه ما لم يثبت إمكان صلة الإنسان بالواقع الخـارجي ، ومـا لم يتقـرر مدى إراءة الذهن وصوره للواقع الخارجي ؛ فلن يقدر الإنسان من الوصـول إلى أي رأي بصدد المعارف الكليـة الفلسـفية أولاً ، والكونيـة الطبيعيـة ثانيًـا . فـلزم لذلـك القول بالوجود الذهني لأنه يعد بمثابة الجسر الوحيد بين الإنسان وواقعيته .

فما لم يتخذ الإنسان موقفًا حاسمًا فى مسائل الوجود الذهنى ، لن يمكنه الإذعان بشيء من سائر العلوم ، فكأن الوجود الذهنى أبجدُ المعرفة وألفباؤها، فهو الحجر الأساس لكل رأى ونظر يتبناه الإنسان فى كل من مجالىْ الفلسفة والعلم .

وعليه ، فالوجود الذهنى هو ذلك النشاط الفكرى الذى يمكن ممارسته فى علاقتنا بالواقع وبالفلسفة والعلم فى آن ، فنستطيع أن نغير من ثقافتنا الفلسفية الإسلامية بقدر ما نتعلمه من الفلسفة المعاصرة ونتبناه من نظريات علمية متطورة . ولكن مع الحفاظ على ثوابت الثقافة الإسلامية كإطار عقدى أو قيمى، يساهم فى الاستفادة النقدية الواعية من التقدم العلمى والتكنولوجى المعاصر ؛ وبهذا نستطيع تأصيل وتجديد نظرية المعرفة الإسلامية بصورة ملائمة للتطور العلمى والمعرفى المعاصر .

ولتحقيق هدف هذا البحث قسمته إلى النقاط الآتية :

أولاً : مدخل تاريخى لإشكالية الوجود الذهنى .

ثانيًا : إشكالية الوجود الذهنى بين الفلاسفة والمتكلمين .

ثالثًا : إشكالات الوجود الذهنى .

رابعًا : نظريات الوجود الذهنى .

خامسًا : تقويم الخلاف بين القائلين بالوجود الذهنى .

وهذه المسألة التى يرتكز عليها هذا البحث تتخذ من المنهج التحليلى النقدى أساسًا لها ، كما تتخذ من المنهج التاريخى منطلقًا أساسيًا فى الكشف عن أصولها قديمًا وحديثًا .

أولاً : مدخل تاريخى لإشكالية الوجود الذهنى

الواقع أن مسألة الوجود الذهنى تعد من المسائل المستحدثة فى الفلسفة الإسلامية ، حتى أن فلاسفة الإسلام الأوائل -من أمثال الفارابى وابن سينا وغيرهما - لم يتناولوا هذه المسألة بصورة مستقلة فى سياق مؤلفاتهم ، كما أننا لانقف فى

هذه المؤلفات على مصطلح "الوجود الذهنى"[١].

فالفارابى مثلاً يصرح بأن العلم عبارة عن تجريد صورة الشىء عند العقل[٢]، وهذا يعنى حصول صورة الشىء فى العقل مفردة غير ملابسة للمادة، لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ؛ ومفردة غير مركبة، ولا مع موضوع ؛ ومجردة عن جميع ماهى ملابسة له[٣].

ومعنى هذا أن العلم عند الفارابى يقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شأن العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة[٤]. كما يعنى عدم التطابق بين المدرِك والمدرَك ، لأن الصورة لا تحصل فى العقل كما هى عليه فى العالم الخارجى ، بل بحالة أخرى مغايرة[٥].

أما ابن سينا ، فيذكر أن العلم هو تمثل الشىء عند العقل[٦] ؛ وهذا يعنى أن

---

(١) انظر : د. سامى نصر لطف : فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص : ٢٧٠ - ٢٩٦ . [وعلى الرغم من ذلك، فإن الدكتور محمد عبده محقق كتاب الهداية لابن سينا ، قد أضاف العديد من العناوين المميزة لموضوعات ، ومن بينها عنوان "إثبات الوجود الذهنى للمعنى الكلى" ، وهو عنوان للفقرة ، رقم ١٤٩ من النص . (انظر : ابن سينا : الهداية ، تحقيق : د. محمد عبده، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤م ، ص : ٢٥٠)] .

(٢) العلامة مرتضى المطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، ترجمة : الشيخ مالك وهبى ، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٤م ، حـ١ ، ص: ١٤٩.

(٣) أبو نصر الفارابى : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها (ضمن كتاب المجموع) مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٠٧م ، ص : ١٠٦ .

(٤) د. إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٣م ، ص : ١٥٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص : ١٥٦ .

(٦) انظر : ابن سينا : الشفاء (العبارة) ، تحقيق : محمود الخضيرى ، تصدير : د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص : ١ . د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص : ٢٠٦ ، ٢٠٧.

كل ما ندركه من حيث ندركه في الذهن ، فحقيقته مُتمثّلة في الذهن ضرورةً. وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان ويلحظه الذهن - فالمعدوم لا يدرك؛ وإما أن يكون في الذهن ، وهو الباقي ضرورةً(1) .

وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجودًا في الأذهان، فإن العكس غير صحيح لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور . وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة ، وإن كان وجودها في حيز الإمكان. ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ "الخلاء" ، ومفهوم لفظ "الغير المتناهي" في المقادير ؛ فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها؛ فإن مالا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ، ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتًا أو نفيًا(2).

ويذكر ابن سينا أيضًا في رد القائلين بالثابت والحال ، "وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس ، وإن كانت معدومة في الأعيان . مثلاً إن قلت : إن القيامة "تكون" ، فَهِمْت القيامة وفَهِمْت "تكون" ، وحملت "تكون" التي في النفس على القيامة التي في النفس ، بأن هذا المعنى إنما يصح في معنى آخر معقول أيضًا ، وهو معقول في وقت مستقبل، أن يوصف بمعنى ثالث معقول ، وهو معقول الوجود؛ وعلى هذا القياس الأمر في الماضي . فبيّن أن المخبر عنه لابد من أن يكون موجودًا وجودًا ما في النفس "(3) .

---

(1) ابن سينا : المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ، الكويت ، ١٩٧٨م ، ص : ١٢٣ .

(2) ابن سينا : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكري النجار ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٢ م ، ص : ٦٤ . وانظر : د. محمد عابد الجابري : السينوية - فصولها وأصولها- (مقال ضمن كتاب دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي) المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ، المغرب ، ١٩٨٧م ، ص : ٢٠ . وبنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٢م ، ص: ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(3) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، تحقيق : الأب جورج قنواتي ، سعيد زايد ، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جـ١ ، ص : ٣٤ .

وقد تبع ابن سينا تلميذه بهمنيار[1] فى كتابه "التحصيل" ، حيث قال : "المعدوم فى الأعيان محكوم عليه بأحكام وجودية ، فيجب أن يكون له وجود ما ، فإذ ليس فى الأعيان فهو فى النفس "[2] .

أما أول من تناول مسألة "الوجود الذهنى" كمسألة مستقلة ، فهو فخر الدين الرازى حيث خصص لها فصلاً مستقلاً فى كتابه "المباحث المشرقية"[3] . ثم طُرح فيما بعد من قبل كل من ناصر الدين البيضاوى فى كتابه "طوالع الأنوار"[4] ، ونصير الدين الطوسى فى كتابه "تجريد العقائد"[5] . لكن تناول هؤلاء الفلاسفة كان من خلال البحث عن زيادة الوجود على الماهية ، وكأنهم لما لاحظوا أن هذه الزيادة إنما تكون فى الذهن ، بادروا إلى إثبات الوجود الذهنى.

وأما الهدف من تناول هذه المسألة من جانب الفلاسفة ، فهو قيام بعض المتكلمين بانكار التعريف الذى وضعه الفلاسفة للعلم - وهو أن العلم عبارة عن

---

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان أشهر تلاميذ ابن سينا ، أصله من أذربيجان ، وكان مجوسيًا ثم أسلم. وهو يتكلم بالفارسية لغته الأصلية ، فهو لا يجيد العربية . وقد تميز بهمنيار بالذكاء الحاد والفطنة حتى تعجب الشيخ الرئيس من فطانته وحسن قريحته ، فطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ . وقد عاش بهمنيار بعد شيخه ثلاثين سنة ، ومات فى سنة ٤٥٨ أو فى سنة ٤٣٠ هـ . (انظر : شمس الدين الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، تحقيق :د. عبد الكريم أبو شويرب ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٨٨م، ص: ٣١٦، ٣١٧ . الخوانسارى : روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، مكتبة إسماعيليان ، قم ، جـ٢ ، ص : ١٥٧- ١٦١ . د. فتح الله خليف: بهمنيار بن المرزبان (ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى) تصدير : د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، جـ١ ، ص : ١٠٣٩).

(٢) بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تصحيح وتعليق : مرتضى مطهرى ، مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه ، طهران ، ١٣٧٥ هـ ، ص : ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٣) فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات ، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣هـ ، جـ١ ، ص : ٤١- ٤٤ .

(٤) ناصر الدين البيضاوى : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق : عباس سليمان ، دار الجيل- المكتبة الأزهرية للتراث ، الطبعة الأولى ، بيروت - القاهرة ، ١٩٩١م ، ص : ٧٨ .

(٥) نصير الدين الطوسى: تجريد العقائد ، تحقيق: د. عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٩٦ ، ص : ٦٣ .

حصول صورة الشيء في الذهن - حيث قدم هؤلاء المتكلمون تعريفًا جديدًا مفاده أن العلم من مقولة الإضافة - كما سوف نشير - وهذا يعنى إنكار مسألة الوجود الذهني بصورة صريحة ومباشرة .

من أجل هذا ، قام الفلاسفة ببحث مسألة الوجود الذهنى بصورة فاعلة، والتصدى للأراء المنكرة لها بهدف الدفاع عنها وتقديم الأدلة عليها . وعلى الرغم من ذلك ، فقد اختلفوا فى حقيقة هذا الوجود ؛ فمنهم من ذهب إلى أن هذا الوجود وجود ماهوى ، أى أن ماهية الشيء الخارجي تحضر إلى الذهن. ومنهم من ذهب إلى أن الذى يحضر إلى الذهن هو شبح المعلوم الخارجي وليس ماهيته .

وبعد عصر نصير الدين الطوسى وقبل عصر الميرداماد[1] والشيرازى[2]-وهى مرحلة الشيرازيين اتباع صدر الدين الدشتكى[3] وجلال الدين الدوّانى[4] وغيرهما -

(١) هو مير محمد باقر بن شمس الدين محمد ، استرابادى الأصل ، أصفهانى المنشأ والموطن، إشراقى التخلّص ، ميرداماد الشهرة . كان استاذًا ماهرًا وحاذقًا فى جميع العلوم العقلية والنقلية . توفى عام ١٠٤١ هجرية ودفن بالنجف . (صدر الدين الشيرازى: الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتيانى ، المركز الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١ م . (المقدمة) ص: ٧٠ - ٧٢ .

(٢) هو محمد بن إبراهيم المعروف بالملا صدرا وصدر المتألهين ، ولد فى شيراز فى أواخر القرن العاشر الهجرى وتوفى فى البصرة سنة ١٠٥٠ هجرية . (انظر : د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨م ، ص : ٢٠- ٤٦) .

(٣) هو محمد بن إبراهيم الحسينى الشيرازى ، المعروف بالسيد سند وصدر الدين الدشتكى ؛ ولد سنة ٨٢٨ هـ وتوفى سنة ٩٠٣هـ . ويذكر أنه درس العلوم العقلية على السيد فاضل الفارسى وقوام الدين كربالى . (الشيخ على شيروانى: دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ترجمة: حبيب فياض ، دار الهادى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ص : ١٨٢ ، ١٨٣).

(٤) هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقى الدوانى ، ينتهى بنسبه إلى محمد بن أبى بكر . ولد فى دوّان من بلاد كازرون وسكن شيراز ، حيث درس هناك على ملا محيى الدين الأنصارى من ذرية سعد بن عبادة الخزرجى الأنصارى ، وعلى همام الدين صاحب شرح الطوالع؛ فقد قرأ عليهما العلوم الدينية والحكمية، كما قرأ على والده العلوم العربية.-

اشتد البحث فى مسألة الوجود الذهنى بصورة ملفتة للنظر ، وظهرت آراء فيها كانت تعبيرًا عن الهروب من الإشكالات التى أثارها المتكلمون وغيرهم بصدد الوجود الذهنى .

ففى البداية – إذن – لم يكن هناك أكثر من قولين ، واستمر هذا الصراع الفكرى حتى اتخذ البحث طريق آخر ، وهو تفسير قول الفلاسفة . فصارت الأقوال ثلاثة ، واحد للمتكلمين والباقيان للفلاسفة .

ثانيًا : إشكالية الوجود الذهنى بين المتكلمين والفلاسفة

تختلف وجهات النظر بين الفلاسفة والمتكلمين حول العناصر المختلفة التى تتضمنها مسألة "الوجود الذهنى" ، حيث نلاحظ بأن قسمًا من هذه العناصر يتعلق بما يشتمل عليه الوجود من تقسيم إلى خارجى وذهنى ، على نحو يندرج فيه هذا القسم ضمن المباحث العامة المرتبطة بالأحكام الكلية للوجود وتقسيماته الأولية . كما سنلاحظ أن قسمًا آخر من هذه العناصر يتناول حقيقة العلم والمعرفة ، من خلال بيان العلاقة بين التصورات الذهنية والواقع الخارجى.

على آية حال ، فإن الوجود ينقسم إلى عينى أو خارجى ، وإلى ذهنى حقيقةً ؛ وإلى اللفظى والخطّى مجازًا ، إذ ليس فى اللفظ والخط من الإنسان التشخُّص ولا الماهية كما فى الخارج والذهن ، بل الاسم فى اللفظى وصورته فى الخطى . وكلٌّ من الوجود الخارجى والذهنى يُستعمل لمعنيين ، أحدهما أن الوجود الخارجى ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن ، والوجود الذهنى هو ما يكون اتصافه

- وكان قد ولى القضاء فى فارس وتجول فى أنحائها كتبريز وغيرها . وكانت وفاته عام ٩٢٨هـ . (عبد الله العيدروس: تاريخ النور السافر فى أخبار القرن العاشر ، ص : ١٣٣ ، ١٣٤ . الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص : ٣٩٠ ، ٣٩١. يوسف إلياس سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مكتبة الثقافة الدينية ، جـ١، ص: ٨٩١ ، ٨٩٢ . جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، الطبعة الثالثة ، بيروت، ١٩٨٣م ، ص: ٢٦١) .

بالوجود فى الذهن[1]. وثانيهما أن الوجود الخارجي هو الوجود الذى إذا اتصف به الشيء يصير بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه ، ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتًا من الذوات . فمعنى كون النار مثلاً موجودًا فى الخارج هو أن يكون بحيث يترتب عليه الإضائة والإحراق. ومن ثَم ، فالوجود الخارجي هو كون الشيء مبدءًا للآثار ومصدرًا للأحكام[2]. وبديهى أن يكون هذا الوجود محل اتفاق لا يختلف فيه اثنان من العقلاء .

وأما الوجود الذهنى ، فهو وجود وكون للشيء لا يكون به بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه ، مع كونه ذا كون وتحقق ما[3] . وهذا القسم من الوجود محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، وبين غيرهم .

(١) موقف الفلاسفة :

يعتقد معظم الفلاسفة أن لكل شيء وجودين ، وجودًا خارجيًا وهو وجود أصيل وقوى ، ووجودًا ذهنيًا هو صورة للوجود الأصلي ؛ بمعنى أن الوجود الذهنى يشبه وجود الظل ، بل ويقال له الوجود الظلى[4] . وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجي ، والاختلاف بينهما بالوجود – ذهنًا أو خارجًا – دون الماهية. ومن ثم ، فإن الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور[4] .

---

(١) العلامة محمد على التهانوى : كشاف اصطلحات الفنون والعلوم ، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم ، تحقيق : د. على دحروج ، ترجم النص الفارسى : د. عبد الله الخالدى، الترجمة الأجنبية : د. جورج زيناتى ، مكتبة لبنان ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م، جـ٢ ، ص : ١٧٦٧ .

(٢) عبد الرزاق اللاهيجى : شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام ، انتشارات مهدوى ، أصفهان، بدون تاريخ ، جـ١ ، ص : ٤٤ .

(٣)المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، دار الطباعة المحمدية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢م، ص : ١٠٤ .

(٤) السيد الشريف الجرجانى : شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٠٧م، جـ٢ ، ص : ١٧٠ .

ومعنى هذا ، أن الماهيات عند الفلاسفة لها سوى الوجود الخارجي نحوًا آخر من الوجود ، وظهورًا ثانيًا لدى الذهن وهو الوجود الذهني ، الذى يحصل للإنسان من التصور والتخيل والتعقل في مداركه الذهنية ومشاعره الحسية، وقد يسمونه بالوجود الظلي[1] .

وبالجملة ، فإن الوجود – إذن- ينقسم إلى الذهني والخارجي ، وإلاّ بطلت الحقيقة[2] . فكما أن هناك أشياء متحققة في ظرف الخارج ، هناك أيضًا أمور متحققة وموجودة في الذهن حيث تشكل تلك الأمور إدراكاتنا وتصوراتنا ، أو تشكل العلوم الحاصلة لدينا . ولما كانت ذوات الأشياء وماهياتها محفوظة في الوجود الذهني ، فإن ماهو موجود في الذهن لا يختلف في ماهيته عما هو بإزائه خارجيًا[3] .

وهنا يلاحظ أننا نستطيع تسمية الوجود الذهني باسم الوجود العيني ، فإذا بدأنا في البحث من الوجود العيني وتسألنا : هل الماهيات الموجودة في الأعيان هي بعينها توجد في الأذهان عندما ندركها ، يكون البحث بحث الوجود الذهني . أما إذا بدأنا من الذهن وتسألنا : هل ما في الذهن من أمور متصورة كالإنسان والحيوان والشجر والحركة هي بعينها موجودة في الخارج، أم لا وجود لشيء ، أم في الخارج يوجد شيء لكنه مغاير تمامًا[4] ؛ فالبحث حينئذٍ بحث الوجود العيني[5] .

ولكن الفلاسفة لم يكتفوا بما سبق ذكره بهدف إثبات الوجود الذهني ، بل أقاموا العديد من الأدلة عليه ، وهي :

الدليل الأول : أننا نتصور أمورًا غير موجودة في الخارج ، بل ونحكم عليها

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٣م، ص: ٢٦ .

(٢) الطوسي : تجريد العقائد ، ص : ٦٣ .

(٣) اللاهيجي : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٥١ . وانظر : علي شيرواني : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، ص : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤) كما هو الحال عند باركلي فيلسوف اللامادية (انظر : د. يحيى هويدي : باركلي – سلسلة نوابغ الفكر الغربي – دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠م ، ص : ٢٤ ، ٢٥، ٧٧-٩٦) .

(٥) مرتضى مطهري : دروس فلسفية في شرح المنظومة ، جـ١ ، ص: ١٤٥، ١٤٦ .

بأنها كذا أو ليس كذا . وهذا الحكم يستدعى ثبوت هذه الأشياء المحكوم عليها ، لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت هذا الغير فى نفسه أولاً . فلابد -إذن- أن تكون هذه الأمور اللا موجودة فى الخارج ، والمحكوم عليها ثابتة فى أنفسها وإلاّ لما صح الحكم عليها أبدًا . فإذا سلمنا بأنها ثابتة وبأنها غير موجودة فى الخارج ، فلم يبق -إذن- غير أن تكون هذه الأمور ثابتة فى الذهن(١) ؛ وذلك كقولنا : اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ، ومغاير لاجتماع الضدين ، ونحو ذلك(٢) .

ويلاحظ أن هذا الدليل يستند على قاعدة الفرعية(٣) ، حيث تفيد هذه القاعدة بأن : إثبات أى حكم أو صفة لموضوع ما مرتبط بوجود ذلك الموضوع. ولذلك يستحيل ثبوت أى حكم أو صفة لما هو معدوم مطلق وغير متحقق فى الخارج . وطبقًا لهذا ، فإن القضايا الموجبة لا تكون صادقة فى الحكم بثبوت شيء لشيء آخر، إلاّ إذا كان موضوعها موجودًا ومتحققًا ؛ وذلك بخلاف القضية السالبة التى تكون صادقة على الرغم من انتفاء موضوعها(٤) .

وفى هذا يقول الشيخ محمد رضا المظفر : " إن الحملية الموجبة هى ما أفادت ثبوت شيء لشيء ، ولا شك أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، أى أن الموضوع فى الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجودًا قبل فرض ثبوت المحمول له ، فلولا وجوده لما أمكن أن يثبت له شيء . وعلى العكس من ذلك السالبة فإنها

---

(١) انظر : الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، عالم الكتب - مكتبة المتنبى - مكتبة سعد الدين، بيروت - القاهرة - دمشق ، بدون تاريخ ، ص : ٥٢ . السيد الشريف الجرجانى : شرح المواقف ، جـ٢ ، ص : ١٧٠- ١٧٢ . د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٤، ١٠٥ .

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، جـ١ ، ص : ٣٨٨ .

(٣) من القواعد الأساسية المطروحة فى مجال المنطق ، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع فى القضية الحملية الموجبة . ولذلك تقسم القضية الموجبة باعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية ، وخارجية ، وحقيقية .

(٤) على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ١٩٤ . وانظر : مرتضى مطهرى: دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ١ ، ص : ١٥٧ .

لاتستدعي وجود موضوعها ، لأن المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كل شيء "[1] .

وعليه ، فالقضايا الموجبة التي يستحيل تحققها في الخارج ، مثل : "اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين"، هي قضايا صادقة بحسب ما تقتضيه قاعدة الفرعية ؛ وبما أن هذه القضايا غير متحققة وغير موجودة في الخارج ، فلابد -إذن- أن تكون موجودة في الذهن .

الدليل الثاني : يعتقد الفلاسفة أن من المفهومات ما هو كلي - أي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية - فلابد أن يكون الموصوف بها موجودًا ، وإذ ليس في الخارج - لأن كل موجود في الخارج فهو متشخص - فيكون في الذهن[2].

يستند هذا الدليل على أن الموجودات الخارجية كلها عبارة عن أمور جزئية ومتشخصة ، فليس هناك في الخارج مفاهيمًا كلية ؛ وهذا يعني أننا عندما نتصور مفهومًا كليًا مثل إنسان وحيوان وغيرهما ، فإن هذا المفهوم لابد أن يكون موجودًا في موطن آخر غير الخارج وهو الذهن[3].

وهذا الدليل إنما ينفي قول المتكلمين بالإضافة - كما سوف نوضح- لأنه على هذا القول لا معنى لتصور الكلي ؛ والتصورات كلها على نسق واحد، لأن العلم عندهم هو علاقة بين العالم والمعلوم ، بين الإنسان والأشياء الخارجية، والرابطة ليست على نحوين . ولا إشكال في مورد التصورات الجزئية، فأننا عندما نتصور الجزئي فإن علمنا وتصورنا جزئي ، لأن العلاقة هي مع ذلك الشيء الخارجي الجزئي . لكن الإشكال بالنسبة إلى تصور الكلي ، فكيف نتصورها ، وما هي العلاقة بيننا وبين الكلي ؟ فهي لا يمكن أن تكون علاقة مع شيء خارجي ، إذ الكلية لا وجود لها في الخارج ، فلابد -إذن- أن توجد في الذهن[4] .

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر : المنطق ، دار التعارف ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ص : ١٤٢.

(٢) الإيجي : المواقف ، ص : ٥٢ . وانظر : الجرجاني : شرح المواقف ، جـ٢ ، ص : ١٧٨، ١٧٩. اللاهيجي : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٤٧ .

(٣) د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٨ . وانظر : علي شيرواني : دروس فلسفية ، ص : ١٩٥، ١٩٦ .

(٤) مرتضى مطهري : دروس فلسفية ، جـ١ ، ص : ١٧٢ ، ١٧٣ .

الدليل الثالث :

يستدعى هذا الدليل عند الفلاسفة مقدمة مؤداها : أن القضية قد تؤخذ خارجية ، وهى التى حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة، كقولنا : حركة الفلك إما شرقية وإما غربية ، وقولنا : هلكت الماشية وقتل من فى الدار . وقد تؤخذ ذهنية ، وهى التى حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط ، كقولنا : الكلى إما ذاتى أو عرضى ، والذاتى إما جنس أو فصل، والوجود إما مجرد عن الماهية أو قائم بها . وقد تؤخذ حقيقية ، وهى التى حكم فيها على الأفراد النفس الآمرية[1] الموجودة محققة كانت أو مقدرة ، كقولنا : كل جسم متناهٍ ، أو حادث، أو مركب من أجزاء لا تتجزأ ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم ، فالحكم فيها غير مقصور على الأفراد المحققة الوجود قطعًا[2] .

والقضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود فى الخارج أصلاً ، كقولنا : كل عنقاء طائر ؛ فلولا الوجود الذهنى لما أمكن الحكم فى القضية الحقيقة ، لأن الموضوع غير موجود خارجًا ، فلو كان غير موجود ذهنًا أيضًا لما أمكن الحكم[3] .

يتضح لنا مما سبق –إذن– أن نظرية الفلاسفة فى الوجود الذهنى تستند فى مجملها على مناقشة الأمور التالية[4] :

الأمر الأول : إن هذه النظرية تعتمد على أن حصول العلم بالخارج متوقف على

---

(١) المقصود بنفس الأمر هنا نفس الأمر المحكى بالقضية ، فإن كانت حاكية عن الخارج فماصدق نفس الأمر هو الواقع الخارجى ، وإن كانت حاكية عن الذهن فماصدقه هو/مرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتبارى فماصدقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع ، بحيث ينتزع العقل منه مفهومًا اعتباريًا خاصًا .

(٢) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٤٤ . وانظر : ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م، ص:١١.

(٣) التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٨٩ . وانظر : ابن المطهر الحلى : كشف المراد ، ص: ١٠. د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٩ .

(٤) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازى ، (رسالة ماجستير فى الفلسفة من الجامعية اللبنانية ، بإشراف د. سعاد الحكيم) بيروت ، ١٩٩٦، ص : ٦٠، ٦١.

حصول ماهيته لدى العالم ، وإلاّ انسد باب العلم .

الأمر الثاني : تتوقف صحة هذه النظرية على إمكانية الوصول إلى ماهيات الأشياء، أما على القول بتعذر الوصول إليها فلا يمكن إثبات صحتها .

الأمر الثالث : لو سلمنا بحصول الماهيات في الذهن ، فهذا يعني أننا عندما نعرف أي شيء نكون قد علمنا بحقيقته . وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجد من أنفسنا أننا نعلم أشياء كثيرة لا نعلم حقيقتها .

الأمر الرابع : على فرض التسليم بحضور الماهيات ، وتصحيح ذلك بأنها أمور مجردة يصح حضورها عند الذهن المجرد . لكن قبل حضورها لدى الذهن لابد من عبورها من خلال الحواس ، لأنها تعد معبرًا للإدراكات إلى الذهن . وبالتالي ، كيف يمكن تصحيح حضورها لدى الحواس مع كونها غير مجردة .

الأمر الخامس : كيف يصح عبور الماهية الفضاء الموجود ما بين العالم والمعلوم مع كونه غير مجرد .

الأمر السادس : إن حضور الماهية إلى الذهن هو فرع وجودها في الخارج، فكيف يمكن أن يجمع بين كونها أمرًا غير خارجي، وبين كونها أمرًا خارجيًا.

الأمر السابع : إذا قلنا بأن الذهن لدى العلم يحضر عنده شيء هو الماهية ، فهذا يعني أن الذهن يأخذ شيئًا من المعلوم ، أي أن المعلوم يعطي هذا الشيء . وهذا يستلزم أن ينقص المعلوم لدى العلم به ، مع أننا لا نلاحظ ذلك واقعًا .

(٢) موقف المتكلمين :

ينكر المتكلمون أن يكون للماهية تحقق ووجود لدى الذهن في مقابل الوجود الخارجي ، بل يقولون أن التصور ليس غير إضافة بين الذهن وبين الشيء المتصور . فالوجود الذهني عندهم ليس غير وجود هذه الإضافة ، فليس هناك شيئًا يتحقق

لدى الذهن[1] .

ولما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل إياه ، اقتصر المتكلمون على إبطاله وأدلتهم على ذلك :

الدليل الأول : لو كان تصور الشيء مستلزمًا لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حارًا باردًا وهو محال ، لما فيه من اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام[2] .

الدليل الثاني : يلزم أن تحصل صورة الجبال أو السموات بعضها فى العقل عند تعقلها ، وفى الخيال عند تخيلها ، وهو باطل بالضرورة[3] .

يتضح مما سبق أن الهدف من التمييز بين الوجود الخارجي والوجود الذهنى عند المتكلمين ، هو نفى الوجود الذهنى والاعتراف بالوجود الخارجي وحده على أنه الوجود الحقيقى . ومن ثم ، فإنه لا يوجد متحققًا فى الخارج غير الأشياء ، وأن التصورات والمبادىء والكليات توجد فى الأذهان دون الأعيان[4] . ولذلك فإن أدلة المتكلمين تعتمد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية ، وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية .

وأخيرًا يمكن القول : إن اهتمام فلاسفة الإسلام بمسألة الوجود الذهنى، قد ابتدأ مع إنكار بعض المتكلمين – من أمثال أبو الحسن الأشعرى– لوجود الصور الذهنية ، إذ اعتقد هؤلاء بأن حقيقة العلم لا تتم إلاّ من خلال الإضافة والنسبة . وهذا ما دفع الفلاسفة إلى الرد والتصدى لهذا المعتقد ، من خلال طرح مسألة

---

(١) محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٥ .

(٢) انظر : التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٩٢، الإيجى : المواقف ، ص : ٥٣. الجرجانى: شرح المواقف ، جـ٢ ، ص : ١٨١ . اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١، ص: ٤٨. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ . رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص:٢٦ .

(٣) انظر : التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٩٢ . الإيجى : المواقف ، ص: ٥٣. الجرجانى: شرح المواقف : جـ٢ ، ص : ١٨١. اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص: ٤٨. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ .

(٤) د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، بدون تاريخ ، جـ١ ، ص: ٤٥٣.

الوجود الذهني وإقامة الأدلة المختلفة عليها -كما أشرنا سابقًا - غير أنه قد تمت مناقشة تلك الأدلة ونقدها من خلال إشكالات عديدة ، مما أدى إلى تحير الكثير من الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني[1] ؛ ولذلك ابتكر هؤلاء الفلاسفة نظريات كثيرة بهدف رد تلك الإشكالات وإبطالها .

ثالثًا : إشكالات الوجود الذهني

يستعرض هذا الجزء من البحث الإشكالات التي واجهها الفلاسفة حيال مسألة الوجود الذهني ، وقد تركزت تلك الإشكالات على قول الفلاسفة بأن الماهية الخارجية حاصلة بنفسها في الذهن . وهذه الإشكالات هي:

الإشكال الأول : للماهيات وجودان ، وجود في الخارج تترتب عليه الآثار الخارجية ؛ ووجود في الذهن لا تترتب عليه الآثار الخارجية . والعلم بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته لدى الذهن مجردة من المادة الخارجية ، فالعلم بالماهية الخارجية للجوهر يعني انتقال ماهية الجوهر إلى الذهن ، لكن المنتقل إلى الذهن هو الماهية فقط ، لا الماهية والوجود ، وإن كانت الماهية بحلولها في الذهن تكتسب وجودًا ذهنيًا لا خارجيًا . فإذا تعقلنا الجوهر يكون الحال في الذهن جوهرًا باعتبار أن المتعقل هو ماهية الجوهر ، ويكون أيضًا عرضًا باعتبار أنه علم ، فالعلم كيف نفساني ، والكيف النفساني من أقسام الكيف ، الذي هو من أقسام العرض . ويستحيل كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معًا[2].

ويمكن توضيح الإشكال كما يلي : أننا إذا تصورنا جوهرًا من هذه الجواهر الموجودة كالجسم أو الإنسان ، فإنه بناءً على القول بالوجود الذهني يجب أن تحضر

---

(١) يقول الشيرازي إنه "جَعَلَ الأفهام صرعى وصيّر الأعلام حيارى". (صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١، جـ١، ص : ٢٩٨) .

(٢) انظر : صدر الدين الشيرازي : الأسفار، جـ١ ، ص : ٢٧٧ . والتعليقة على الشفاء ، انتشارات بيدار، قم ، بدون تاريخ ، ص : ١٢٧ . والرسائل الفلسفية ، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثانية ، قم ، ١٣٦٢هـ (المسائل القدسية) ص: ٤٣ . محمد حسين الطباطبائي : نهاية الحكمة ، تعليق : الشيخ محمد تقي المصباح السيزدي ، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ، بدون تاريخ ، جـ١ ، ص : ٨٦ ، ٨٧ .

ماهية الجسم أو الإنسان – والتى هى جوهر – ولذلك فإن ماهية الوجود فى الذهن هى عين الماهية الموجودة فى الخارج ، وهى فى الخارج جوهر فهى فى الذهن جوهر أيضًا[1] . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الوجود الذهنى هو وجود علمى ، أى أن هذا الشىء هو علم الإنسان . والفلاسفة متفقون على أن العلم كيفية نفسانية لا أكثر والكيفية عرض ، وبالتالى فعندما تصورنا إنسانًا لكان جوهرًا وعرضًا ؛ جوهر لأن الماهية هى نفسها ، وعرض لأنه علم ، والعلم كيف نفسانى ، فهو عرض. والشىء الواحد لا يمكن أن يكون جوهرًا وعرضًا[2] ، لأن ذلك اجتماع للنقيضين . وهو محال .

الإشكال الثانى : كل مقولة تحضر فى الذهن يجب أن تحتفظ بحقيقتها –بناءً على انحفاظ الذاتيات – فإذا حضر الجوهر فى الذهن يكون جوهرًا ، وهو مع ذلك كيف لإنه علم ، والعلم كيف نفسانى من أقسام الكيف . وكذلك بقية المقولات كالكم وغيره . ويلزم من ذلك أن يكون المعقول جوهرًا وكيفًا معًا ، وكذلك بقية المقولات ، وهو محال لأنه يفضى إلى التناقض ، إذ المقولات متباينة بتمام الذوات لأنها أجناس عالية[3] .

هذا الإشكال هو نفس الإشكال السابق لكن بنحوٍ أشمل ، فإذا كانت ماهية الموجود الذهنى عين ماهية الموجود الخارجى ، لزم دخولُ جميع المقولات تحت مقولة الكيف ؛ وإن لم تكن تلك المقولات من مقولة الكيف . ومن المسلم به بين الفلاسفة أن المقولات متباينة بتمام الذات ، ولا تدخل أية مقولة تحت أية مقولة أخرى. فيستحيل أن يدخل ماهو من مقولة الكيف فى مقولة الجوهر، وماهو من مقولة الكم فى مقولة الإضافة . ولما كان لازم نظرية الوجود الذهنى دخول جميع المقولات تحت مقولة الكيف ، ولما كانت جميع هذه المقولات يحصل لها وجود ذهنى ؛ فلابد أن تكون علمًا أى كيفًا ، وذلك يفضى إلى التناقض لأن المقولات

---

(١) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ١ ، ص : ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : الطباطبائى : نهاية الحكمة ، جـ١ ، ص : ٨٨ ، ٨٩ . والشيرازى : التعليقة على الشفاء، ص:١٢٧.

متباينة بالذات[1] .

ويلاحظ أن الإشكال الثانى أدق وأعمق من الإشكال الأول ، ولذا فإن معالجته أكثر صعوبة وتعقيدًا. ولذلك قام العديد من الفلاسفة ببذل الكثير من الجهود بهدف حل الإشكالين المذكورين ، وخاصة الإشكال الثانى . فما كان من بعضهم سوى أنهم ابتكروا نظريات جديدة ترمى إلى التخلص من هذين الإشكالين. وسوف نشير لاحقًا إلى هذه النظريات بالتفصيل .

الإشكال الثالث : يستلزم القول بالوجود الذهنى أن يكون للطبيعة الجسمانية فرد شخصى ، مجرد عن المادة ولواحقها من الأين والوضع والمقدار، لأن تعقل أى مفهوم كلى يستلزم وجود ذلك المفهوم فى الذهن . وهذا المفهوم إما أن يوجد مع التشخص ، أو بدون التشخص . ويمتنع وجود المفهوم بدون التشخص لأن الوجود ملازم للتشخص ، وإذا وجد مع التشخص ، فهذا يعنى وجود فرد شخصى مع كونه مجردًا عن سائر العوارض المادية ؛ إذ لو لم يكن مجردًا عن العوارض المادية يستحيل أن يكون مجردًا . فإذا تعقلنا الإنسان مثلاً ، فهذا يعنى وجود شخص إنسانى عقلى مجرد عن المادة ولواحقها ، ويمتنع وجود فرد شخصى مع كونه مجردًا عن المادة ولواحقها[2] .

ويمكن الرد على هذا الإشكال –من خلال فلسفة الشيرازى– بأن المأخوذ من الجواهر الجسمانية الخارجية هو معانيها ومفهوماتها لا ذواتها وشخصياتها، وحصول معنى فى موجود لا يستلزم أن يكون ذلك الموجود فردًا لذلك المعنى . فالإنسان مثلاً متضمن لمعنى الجماد والنبات ، ومع ذلك فإن معنى الجماد والنبات لا يصدق على الإنسان ، وليس الإنسان فردًا لمعنى الجماد والنبات . فالموجود فى الذهن وإن كان أمرًا شخصيًا – لأن الوجود مساوق للتشخص – لكنه عرض وكيفية قائمة بالذهن ، وليس فردًا من معنى ذلك الجوهر[3] .

---

(١) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، جـ١ ، ص : ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٢)انظر : الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، ص : ١٣٠ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٦٣ . والأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٤ ، ٣٠٥ . وأيضًا : الطباطبائى : نهاية الحكمة ، جـ١ ، ص : ٩٠.

(٣) الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، ص : ١٣١ . الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

يقول الشيرازى : "والحق أن مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية ، هى كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الأولى ، ويكذب عنها بالحمل المتعارف ؛ ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى أكثر من هذا فى العقليات والكليات "[1] .

وهنا يلاحظ أن الشيرازى يحاول الرد على هذا الإشكال من خلال ابتكاره القائم على أساس التمييز بين الحمل الأولى والحمل الشائع[2]، وسيأتى لاحقًا الحديث عنهما بصورة مفصلة فى نظرية الشيرازى لحل الإشكال الثانى الوارد على مسألة الوجود الذهنى .

الإشكال الرابع : يلزم على القول بالوجود الذهنى أن يكون الذهن باردًا عند تصور البرودة ، وحارًا عند تصور الحرارة ، ومعوجًا ومستقيمًا وكرويًا عند تصور الأعوجاج والاستقامة والكروية ؛ لأن الحار هو ما حصلت فيه الحرارة ، والبارد ما حصلت فيه البرودة ، وهكذا سائر المشتقات . ويلزم من ذلك أن تتصف النفس بصفات الأجسام ، كأن تصبح النفس كرةً ، ويلزم أيضًا أن تتصف النفس بالأمور المضادة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين، كما إذا تصورت الحرارة والبرودة معًا ، أو تصورت الحار واللاحار معًا[3].

ويُرد على هذا الإشكال بأن الحاصل فى الذهن صورة الحرارة أو ماهية الحرارة، وهو وجود ذهنى بمعنى أنه وجود ظلى لا تترتب عليه الأحكام ولا تنشأ به الآثار ؛ فالحصل فى الذهن صورة الحرارة أى ماهيتها لا هويتها المضاف إليها الوجود الخارجى . ولذلك لا يلزم الاتصاف بتلك الصفات ،كما لا يلزم اجتماع الضدين ؛ لأن مثل هذه الأحكام وهذه الآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء

---

(١) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٦ .

(٢) ينقسم الحمل عند الشيرازى إلى قسمين : أوّلى ذاتى وشائع صناعى ، فإن قصد من الحمل الاتحاد المفهومى بين شيئين ، كما فى قولنا : "الإنسان حيوان ناطق" ؛ فهو المقصود من الحمل الأوّلى، وذلك عند تغاير المفهومين بالإجمال والتفصيل. وإن قُصد من الحمل الاتحاد بحسب الوجود ، وإن كان الشيئان مختلفين بحسب المفهوم ، فهو الثانى من قسمى الحمل ، أى الشائع الصناعى . (رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٦م، ص : ١١٦ ، ١١٧)

(٣) الشيرازى : الرسائل الفلسفية ، ص : ٦٧ . والأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٨ .

لا بصورها ولا بماهياتها[1].

وأيضًا يمكن الرد على هذا الإشكال بصورة دقيقة من خلال تمييز الشيرازى بين الحمل الأولى والحمل الشائع ، حيث يرى أن المحك فى كون وجود الشيء ناعتًا لغيره هو الحمل الشائع . فإذا صح أن نحمل الحار أو البارد على شيء بالحمل الشائع يصح عندئذ أن نقول إن ذلك الشيء حار أو بارد. والذى يوجد فى الذهن من معانى الحرارة والبرودة وغيرها هو معانيها بالحمل الأولى لا الشائع ، ولذا فإن مفهوم الحار ليس حارًا بالحمل الشائع وإن كان حارًا بالحمل الأولى ، وكذلك مفهوم البارد ليس باردًا بالحمل الشائع وإن كان باردًا بالحمل الأولى ؛ وهكذا الحكم فى بقية المشتقات[2].

وعليه ، فإن الحار هو الشيء المتصف بالحرارة بالحمل الشائع ، وكذلك بالنسبة للبارد ، إذ هو الشيء الذى يكون باردًا بالحمل الشائع . والمقصود من مبدأ الاشتقاق وما يقال من إن المشتق يطلق على ذات قائم بها مبدأ الاشتقاق، هو ذلك الشيء الذى يكون مبدأ الاشتقاق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأولى[3]؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، لم يصرح أحد من الفلاسفة ، و لم يلزم من كلامهم القول بإن تصور الحرارة يستوجب حضور ما هو حرارة بالحمل الشائع إلى الذهن ؛ بل جل ما يدعيه الفلاسفة هو أن ماهية الحرارة تحضر إلى الذهن - من خلال تصور الحرارة - من دون أن تترتب عليه خواصها وآثارها الخارجية . وهنا نؤكد أن ما يحضر إلى الذهن هو الحرارة بالحمل الأولى وليس بالحمل الشائع ، إذ أن ما هو حرارة بالحمل الشائع يجب أن يكون مختصًا بآثار وخواص الحرارة[4] .

---

(١) انظر : الإيجى : المواقف ، ص: ٥٣ . الجرجانى : شرح المواقف ، جـ٢ ، ص : ١٨١، ١٨٢. التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٩٢ ، اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص: ٤٨. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ ، ١١٢ .

(٢) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٩ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٦٩ . وانظر : الطباطبائى: نهاية الحكمة ، جـ١ ، ص : ٨٩ .

(٣) على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ٢٤٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

ولهذا ، فإذا تحقق الوجود الخارجي لأمور من قبيل الحرارة والبرودة وغيرهما من الأعراض في شيء ما ، فإن ذلك الشيء لابد أن يتصف بتلك الأمور . غير أنه إذا تحققت مفاهيم وماهيات تلك الأمور من دون وجوداتها الخارجية في شيء ما ، فذلك لا يكفي لاتصاف ذلك الموضوع بآثار تلك الأمور.

الإشكال الخامس : يبتني هذا الإشكال على قاعدة أن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء ، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت ، حيث نستدل من ذلك على أن الماء موجود في البيت . فبما أن الأمور الذهنية موجودة في الذهن ، والذهن موجود في الخارج ؛ تكون الأمور الذهنية موجودة في الخارج ولها وجود خارجي ؛ ومن المستحيل أن يكون للأمور الذهنية المجردة وجود خارجي مادي[1] .

وفي الرد على هذا الإشكال يمكن القول : إن تلك القاعدة إنما تصح فيما إذا كان للموجودين وجود خارجي مادي ، فيصح عندها أن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كوجود الماء ووجود الكوز ، حيث أن وجود كليهما وجود مادي . فإذا قيل إن الماء موجود في الكوز والكوز موجود في البيت، ينتج عندها أن الماء موجود في البيت. ولكن الحاصل من المعلوم بالعرض هو ماهيته لا وجوده ، أي وجود مجرد لامادي[2]. وبالتالي لا تصح تلك القاعدة في مسألة الوجود الذهني .

الإشكال السادس : إذا تصورنا الأفلاك والبحار والجبال على الوجه الجزئي الذي يمنع من الاشتراك ، فيلزم على القول بالوجود الذهني أن تحصل تلك الأمور العظيمة في القوة الخيالية ، وهي ليست جسمًا عظيمًا[3]. وأيضًا إذا تصورنا زيدًا وعمرًا وأشخاص آخرين يحصل في تلك القوة الخيالية أناس يدركون ويتحركون ويشتغلون في تلك القوة بأعمالهم وحرفهم ، وهذا مما يجزم العقل ببطلانه . وكون تلك الأمور والقوة الخيالية مما يقبل القسمة إلى ما لانهاية ، فيصح حصول تلك

---

(١) الشيرازي : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣١١ . وانظر : التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص: ٣٩٢.

(٢) المصدر السابق ، ص : ٣١١ ، ٣١٢ . وأيضًا المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : المصدر السابق، ص : ٢٩٩ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٥٧ ، ٥٨ . والتعليقة على الشفاء ، ص : ١٣١ .

الأمور فى القوة الخيالية ؛ لا يصلح جوابًا ، إذ نجد بالبداهة أن الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما مما يقبل القسمة إلى مالا نهاية[١] .

وهذا يعنى أن نظرية الوجود الذهنى تستلزم انطباع الكبير فى الصغير . لأننا نتصور أمورًا كبيرة وعملاقة مثل : الجبال ، والبحار ، وغيرهما . ولما كان ما يحضر إلى الذهن من ماهية الموجودات مطابق للخارج ، فإن ما نتصوره منها بمثابة صورة - وإن كانت أصغر منها بكثير - مطابقة لها تنطبع فى قوة الخيال .

ويذهب الشيرازى إلى أن هذا الإشكال لايتأتى على من أثبت وجودًا آخر سوى هذا الوجود العينى ، لأن أدلة الوجود الذهنى تثبت وجود عالم آخر مجرد عن المادة تجريدًا مثاليًا ، ويتضمن هذا الوجود آثار المادة دون نفس المادة. وذلك الإشكال يترتب فيما لو كان هذا الوجود وجود مادى، حيث يستحيل فى المادة انطباع الكبير فى الصغير ، لكن الحاصل فى الذهن ليس الوجود المادى للجبال والأفلاك والبحار ، بل ماهياتها ؛ وأيضًا الذى يوجد من الأشخاص هو ماهياتهم لا وجودهم الخارجى الذى يتحرك ويعمل ؛ فإذا كانت أدلة الوجود الذهنى تثبت كونه مجردًا عن المادة ، فلا يتأتى ذلك الإشكال[٢].

الإشكال السابع : يلزم على القول بالوجود الذهنى وجود المحالات الذاتية فى أذهاننا ، كاجتماع النقيضين ، وشريك البارى ، وغيرها ؛ لأننا نتصور اجتماع النقيضين ، ونتصور شريك البارى ؛ ومعنى تصورنا لها هو وجود فرد شخصى لها ، أى يوجد فرد شخصى لاجتماع النقيضين ، وفرد شخصى لشريك البارى ؛ وكذلك بقية المحالات الذاتية ، لأن تلك المعانى لابد على القول بحصولها فى الذهن من وجودها متشخصة متعينه ، مع أن العقل كما يجزم بإمتناع اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج ، كذلك يجزم بإمتناعها فى الذهن ؛ لأنه يستحيل ثبوت المحالات الذاتية ، إذ معنى كونها محالاً ذاتيًا هو استحالة ثبوتها[٣].

---

(١) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، ص : ٢٩٩. والتعليقة على الشفاء ، ص : ١٣٢ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص : ٢٩٩ - ٣٠٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص : ٣١٢ . وأيضًا الرسائل الفلسفية ، ص : ٧١ . وانظر : الطباطبائى : نهاية الحكمة ، جـ١ ، ص : ٩٠ .

وفي الرد على هذا الإشكال نلجأ إلى فكرة الحمل الشيرازية حيث نرى أن المتصور من المحالات الذاتية هو مفاهيمها بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، والممتنع هو حصول تلك المحالات بالحمل الشائع لا الأولى . ولذلك ، فإن المتصور من شريك الباري نحمل عليه أنه شريك الباري بالحمل الأولى ، لكن لا يصح أن نحمل عليه أنه شريك للباري بالحمل الشائع . وكذلك ، فإن المتصور من اجتماع النقيضين هو اجتماع للنقيضين لكن بالحمل الأولى لا الشائع ، وهكذا بقية المحالات الذاتية . فلا يلزم على ذلك ثبوت هذه المحالات[1].

وعليه ، فإن المحالات الذاتية – كشريك الباري واجتماع النقيضين– محالة وممتنعة عن الثبوت والتحقق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأولى . كما أن ما يحضر إلى الذهن هو مفهوم اجتماع النقيضين ، ومفهوم شريك الباري– أى حضورهما بالحمل الأولى– وليس ماصدقاتهما . والفلاسفة لم يدعوا أبدًا أن ماصدقات هذه الأمور متحققة في الذهن ، بل يقولون إن ما يتحقق فى الذهن بالحمل الشائع هو العلم بها فقط . ولذلك فإن ما يلزم من قول الفلاسفة هو ثبوت مفاهيم المحالات الذاتية ، وهذا لا يستتبعه أى إشكال .

وبناءً على كل ما تقدم ، فإن الموجود فى الذهن إنما هو الصور المخالفة فى كثير من اللوزام[2]، واللوازم قد يكون لوازم للماهية فى الوجود الأصيل ، وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الأصيل ، وقد يكون لوازم لها من حيث هى مع قطع النظر عن أحد الوجودين . ولذلك فالموافقة بين الصورة والهوية ، إنما يجب فى القسم الأخير بخلاف القسمين الأولين . ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو أن الصورة إذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة. فلا يرد إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزم المحال ، وإلاّ لم تكن صورة لها[3] . هذا من ناحية .

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : الطوسى : تجريد العقائد ، ص : ٦٤. ابن المطهر الحلى : كشف المراد ، ص: ١١.

(٣) انظر : الإيجى : المواقف ، ص: ٥٣. الجرجانى : شرح المواقف ، جـ٢ ، ص : ١٨٣، ١٨٤. التفتازانى : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٩٢ . اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص: ٤٩ .

ومن ناحية أخرى ، فإنه لابد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول ، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، أو عن صفة ذات تعلق ، والتعليق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة . فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن[1] .

ويمكن تجاوز تلك الإشكالات المذكورة سابقًا من خلال ما ذكره العلامة الطباطبائي[2] في نهاية الحكمة ، حيث يقول : "ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد"[3] . وهذا يعني أن كافة علومنا وإدراكاتنا من طبيعة واحدة ، فإدراكنا للأمور العدمية لا يختلف عن إدراكنا للأمور الوجودية ؛ وعلمنا بالكليات مثل علمنا بالجزئيات ؛ بالإضافة إلى أن تعقلنا للحقيقة الصرفة نظير تعلقنا للحقيقة المشوبة والمخلوطة بالخصوصيات والقيود . ولهذا إذا ثبت أن علمنا ببعض الأمور يفضي إلى التأكيد من موجودية تلك الأمور على مستوى الذهن ، فإن علمنا بسائر الأمور الأخرى لابد أن يفضي بنا أيضًا إلى النتيجة نفسها ، أي حصول تلك الأمور المعلومة من خلال موجوديتها الذهنية[4] .

رابعًا : نظريات الوجود الذهني

المراد بنظريات الوجود الذهني تلك النظريات التي قامت بتفسير حقيقة العلم، سواء كانت هذه النظريات تنفي الوجود الذهني أو تثبته، مع اختلاف النظريات المثبتة في حقيقة هذا الوجود . ولابد قبل عرض ومناقشة تلك النظريات ، أن نشير إلى الإشكال الثاني الذي يعد إشكالاً رئيسيًا في مسألة الوجود الذهني ، وذلك من خلال عرض وتوضيح مقدماته على نحو دقيق؛ إذ أن كل نظرية من النظريات

---

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ١ ، ص : ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

(٢) وهو العلامة محمد حسين الطباطبائي المولود في إيران سنة ١٣٢١هـ ، والمتوفى بها سنة ١٤٠٢هـ. له عدة مؤلفات منها : تفسير الميزان ، وبداية الحكمة ، ونهاية الحكمة ، وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

(٣) الطباطبائي : نهاية الحكمة ، جـ١ ، ص : ٨٥ .

(٤) علي شيرواني : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، ص : ١٩٩ ، ٢٠٠ .

المطروحة فى مقابل ذلك الإشكال ، إنما تهدف إلى إبطاله من خلال إبطال إحدى مقدماته .

وهذا الإشكال يستند على خمس مقدمات ، هى[1] :

المقدمة الأولى : أننا عندما ندرك الأشياء يوجد شيء فى ذهننا لم يكن موجودًا.

المقدمة الثانية : وهى أن الذى وجد فى الذهن شيء واحد لاشيئان ، وأن التصور الذى فى الذهن عن شيء خارجى هو شيء واحد ، فليس هناك تصور ومتصور بحيث يكون تصورنا فى الذهن شيئًا ومتصورنا شيئًا آخر ، بل نقول لهذا التصور متصور ؛ فليس فى الذهن شيئان علم ومعلوم ، بل شيء واحد . ولذلك يصطلح الفلاسفة على القول بأن الصورة الذهنية معلوم بالذات ، والشيء الخارجى معلوم بالعرض .

المقدمة الثالثة : إن ذلك الشيء الذى وجد فى الذهن عين ماهية الشيء الخارجى، وإن العلاقة بين ما هو موجود فى الذهن وماهو موجود فى الخارج علاقة ماهوية ، أى ماهية لها وجودان. وهذا هو رأى الفلاسفة فى الوجود الذهنى .

المقدمة الرابعة : إن ما يوجود فى الذهن يدخل قطعًا تحت مقولة الكيف .

المقدمة الخامسة : هناك تباين ذاتى فيما بين المقولات ، ومن المحال أن يكون الشيء الواحد داخلاً تحت مقولتين ، لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد أكثر من ذات وماهية .

(١) نظرية الإضافة (إنكار المقدمة الأولى) :

يذهب بعض المتكلمين من أمثال أبو الحسن الأشعرى وفخر الدين الرازى إلى إنكار المقدمة الأولى ، حيث قالوا إن حقيقة العلم نسبة وإضافة بين العالم من جهة والشيء الخارجى أو المعلوم من جهة أخرى . وبالتالى لايحصل أى شيء فى الذهن

---

(١) انظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ١ ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥. على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

عند العلم لأن الإضافة أمر نسبى ، والنسبة أمر انتزاعى لا وجود له فى الخارج لكى يتعلق به العلم(1) . وبذلك تنكر هذه النظرية الوجود الذهنى ؛ وعلى هذا الأساس لا يترتب أىّ من الإشكالات التى وردت على القول بالوجود الذهنى .

وعلى الرغم من أن أدلة الوجود الذهنى كافية فى إبطال هذه النظرية ، غير أننا سوف نناقشها من خلال ثلاثة أمور(2):

الأمر الأول : تستلزم الإضافة وجود المتضايفين فى الخارج لكى يتم انتزاع الإضافة، فلا يمكن الإضافة مع عدم وجود أحد المتضايفين ، مع أننا ندرك كثيرًا من الأشياء لا وجود لها فى الخارج ، كاجتماع النقيضين، وشريك البارى.

الأمر الثانى : وهو متفرع على سابقه ، إذ نعلم بذواتنا ولا يوجد إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الاعتبار ، ولو كان علمنا بذاتنا بحسب الاعتبار لأدى ذلك إلى ألا نعلم بذاتنا إلا عند المقايسة والاعتبار ، فى حين أننا نعلم بذاتنا سواء حصلت المقايسة والاعتبار أم لم يحصلا.

الأمر الثالث : يلزم بناء على الإضافة ألا يقع الجهل أبدًا ، إذ الإضافة تقع بين النفس والمدرك الخارجى ، فلا يوجد شىء فى النفس يمكن أن تقع المطابقة بينه وبين الشىء الخارجى أو لاتقع ، وبالتالى لا مجال للقول بالجهل الذى هو عدم المطابقة ، مع أننا نجد أن من إدراكاتنا ما هو مطابق ومنها ما هو غير مطابق .

(٢) نظرية الأشباح (إنكار المقدمة الثالثة) :

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن الحاصل فى أذهاننا عند العلم بالأشياء الخارجية ، ليست ماهيات تلك الأشياء بل أشباحها . بمعنى أن ماهو قائم فى الذهن

---

(١) انظر : محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٥ . مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ١ ، ص : ١٩٥ . على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ١٨٩، ١٩٠ – ٢١٠ ، ٢١١ .

(٢) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة عند الشيرازى ،ص : ٥٥ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ١٩٠ ، ١٩١ . محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٦ .

مغاير ذاتًا وماهية للشيء القائم في الخارج ، غير أنه يشابهه ويحاكيه . ومن ثم ، فإن هذه النظرية تنفي العلاقة الماهوية بين الذهن والخارج ، فهي أشبه ما تكون بالعلاقة القائمة بين الشيء وصورته الحاكية عنه[1] .

وهذه المحاكاة عندهم تشبه محاكاة اللفظ عن المعنى مع تغايرهما بحسب الحقيقة ، وتشبه محاكاة النقوش الكتابية عن الألفاظ مع تغايرهما ؛ غير أن محاكاة اللفظ عن المعنى ومحاكاة الكتابة عن اللفظ ، إنما هي بحسب الوضع والاعتبار ؛ ومحاكاة النقوش الذهنية عن الماهية بحسب الطبيعة[2] .

وفسر أنصار هذه النظرية تعريف الفلاسفة للعلم بنظريتهم ، إذ قالوا إن المقصود بالصورة في تعريف الفلاسفة للعلم بأنه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم ؛ هو شبيه الشيء لا ماهيته . وإذا كان الحاضر هو الشبيه لا الماهية ، فلا تتأتى كل الإشكالات التي انبنت على القول بالحضور الماهوي للمعلوم الخارجي[3].

وتجمع هذه النظرية بين أدلة الإثبات وأدلة النفي ، فلما دل البرهان على أن الذهن يتصور الحقائق ، ويجرى عليها الأحكام ويخبر عنها ، وامتنع أن توجد نفس الحقائق في الذهن ؛ فلابد أن يكون الموجود ما يحكى عنها ، وهي أشباحها وظلالها[4] .

ولكن هذا القول بالتشبح لا يُظن أنه يكون جمعًا بين الأدلة ، لأن الأدلة التي أقيمت على الوجودالذهني تثبت أن للمعلومات بأنفسها وجودًا في الذهن، لا لأمر آخر مختلف عنها بحقيقتها كالألفاظ والكتابات . فلا يمكن القول إن لفظ زيد هو زيد ولا أن كتابة زيد هي زيد ، في حين يمكن القول إن صورة زيد الذهنية هي زيد ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته[1].

والحق أن أقصى ماتثبته أدلة الوجود الذهني ، هو وجود شيء في الذهن؛ أما

---

(١) على شيرواني : دروس فلسفية ، ص : ١٨٦ ، ٢١١ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣١٥ . وانظر : محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٨.

(٣) محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٦ .

(٤) محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٨ .

(٥) الشيرازي : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣١٥ .

هل هذا الوجود ماهوى أم شبحى ، فلم تتعهده تلك الأدلة . بالإضافة إلى ذلك، فإن "ماهيات الأشياء فى الذهن لما لم يظهر عنها آثارها و لم تصدر عنها أحكامها، اطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لإن شبح الشيء لايصدر عنه أثر ذلك الشيء ، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء فى الذهن "(١) .

(٣) نظرية التبع (إنكار المقدمة الرابعة) :

يذهب العلامة الدوّانى إلى أن العلم يتبع دائمًا مقولة المعلوم ؛ فإذا كان المعلوم الخارجى من مقولة الجوهر ، فالعلم من مقولة الجوهر ؛ وإذا كان المعلوم الخارجى من مقولة الكم ، فالعلم من مقولة الكم ؛ وهكذا بقية المقولات . وبالتالى لا يكون العلم من مقولة الكيف إلاّ إذا كان المعلوم الخارجى كيفًا(٢).

أما إطلاق لفظ الكيف على العلم دائمًا فهو من باب التشبيه والمجاز ، تمامًا كما تفعل عامة الناس عندما تعبر من باب المسامحة عن كل وصف ناعت للشيء ، بأنه "كيف" مع أنه قد يكون جوهرًا أو عرضًا(٣). وإلى هذا المذهب يشير الشيرازى بقوله : "إن اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه"(٤). كما يقول عنه السَبْزَوارى(٥):

وقيـل بالتشبيهِ والمسامَحَةْ   تَسْمِيَةٌ بالكيفِ عنهم مُفْصَحَةْ(٦)

وفى ضوء ذلك أضاف الدوانى قيدًا فى تعريف المقولة ، وهو أنها ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت كذا . فمقولة الجوهر مثلاً هى ماهية بحيث إذا وجدت

---

(١) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٥٢ .

(٢) الشيخ جعفر السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات ، الدار الإسلامية ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٩٠ م ، ص : ٣٠٥ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية، جـ١، ص: ١٩٨.

(٣) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢٢٢ .

(٤) الشيرازى : الإسفار ، جـ١ ، ص : ٣٢٤ . والشواهد الربوبية ، ص : ٣٤ .

(٥) وهو هادى بن مهدى السبزوارى المولود فى إيران عام ١٢١٢هـ ، والمتوفى بها عام ١٢٩٥هـ . ترك عدة مؤلفات منها : أسرار الحكمة بالفارسية ، واللآلىء المنتظمة (وهى أرجوزة فى المنطق)، وغرر الفوائد (وهى أرجوزته فى الفلسفة ، وقد شرحها بنفسه) .

(٦) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ١ ، ص : ١٩٨ .

فى الخارج كانت جوهرًا ؛ فإذا صدق هذا التعريف على تلك الماهية تكون جوهرًا، وإذا أطلق عليها أنها كيف فيكون إطلاقًا مجازيًا ؛ وهكذا بقية المقولات[1]. وبالتالى يندفع إشكال أن تكون ماهية واحدة جوهرًا وعرضًا معًا، وأيضًا اندراج شيء واحد تحت مقولتين .

ولكن لا يصح القول بإن صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر – كما هو الحال عند ابن سينا مثلاً[2]– بمعنى أنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف . وهذا الوجود الذى لها فى النفس هو أيضًا وجود خارجى ، إذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ماهو بحذائه وليس إلا فى موضوع[3]؛ بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر ، وهى فى نفسها فرد من مقولة الكيف[4]، فتكون الماهية الواحدة جوهرًا وعرضًا معًا . ولذلك فإن الصورة الجوهرية من مقولة الكيف حقيقةً لا مسامحة وتشبيهًا للأمور الذهنية بالأمور العينية[5] . وعلى هذا الأساس يبقى إشكال اندراج جميع المقولات تحت مقولة الكيف .

(٤) نظرية الانقلاب (إنكار المقدمة الثالثة) :

تنسب هذه النظرية إلى صدر الدين الدشتكى الذى يعتقد أنه إذا كانت الصور الجوهرية مندرجة تحت مقولة الكيف ، فيلزم من ذلك كون الشيء الواحد جوهرًا وكيفًا ؛ فى حين أن الحقيقة ونفس الأمر خلاف ذلك تمامًا . فالشيء الموجود فى الخارج يحضر إلى الذهن – لكن ليس مع حفظ ماهيته الخارجية ، إذ عندما يحضر ذلك الموجود الخارجى إلى الذهن ، فإنه ينقلب ويتبدل ، ومهما تكن ماهيته فإنها

---

(١) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٧ . على شيروانى : دروس فلسفية، ص:٢٢٢.

(٢) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، جـ١ ، ص : ١٤٠ - ١٤٤ .

(٣) وذلك لأن كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث أنه هيئة النفس وصفته ، والنفس موجود خارجى وهيئة الموجود الخارجى وصفته خارجية ؛ إنما موجوديته الذهنية عند المقايسة إلى ذى الصورة، حيث لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بحذائه . (انظر: السبزوارى: تعليقات على الشواهد الربوبية ، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتيانى، مؤسسة التاريخ الإسلامى، بيروت ، بدون تاريخ ، ص : ٤٢٩ ، اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٥٠).

(٤) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٣٠ . وانظر : الرسائل الفلسفية ، ص : ٤٤ .

(٥) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، جـ١ ، ص : ٥١ .

تتحول إلى كيف نفسانى[1].

فالماهية الخارجية – إذن– تنقلب إلى ماهية الكيف عند حلولها الذهن ، لأن الماهية متفرعة عن الوجود ، ووجود الشىء متقدم على ماهيته . فمن دون وجود الشىء لا يمكن الحكم اطلاقًا على ماهيته فيما إذا كانت جوهرًا ، أو كمًا ، أو كيفًا .. إلخ . ولما كان الوجود الذهنى يختلف عن الوجود الخارجى بحسب الحقيقة، فلا معنى للقول بإن الشىء إذا وجد فى الخارج فهو جوهر، وأن هذا الشىء نفسه إذا وجد فى الذهن فهو كيف نفسانى[2]. وبالتالى تندفع إشكالات الوجود الذهنى التى كان منشؤها بقاء الماهية الخارجية عند حلولها الذهن على ما كانت عليه .

ويمكن تصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض وبين الكيفيات الذهنية –أى الصور الجوهرية – مادة مشتركة ؛ فيكون الانقلاب بحسب الوجود الظلى أو الذهنى كيفًا ، وبحسب الوجود الخارجى من مقولة المعلوم[3].

وعلى هذا الأساس ، فانقلاب الصفات أمر ممكن ، كأن ينقلب شىء من كونه حارًا إلى كونه باردًا ، فالمنقلب هو الصفة والموضوع باقٍ على ما كان عليه، وهو موجود ومشترك فى الحالين . وانقلاب الصورة أيضًا لا استحالة فيه، إذ المتغير هو الصورة وتبقى مادتها هى هى ؛ كأن تتغير صورة الطين من كونها صورة إنسان إلى صورة حيوان . وهذا الإشكال فيه لأن المادة موجودة فى الحالين[4].

أما انقلاب الذات فهو مستحيل لأنه يعنى انعدامها وحلول ذاتٍ أخرى محلها، وهذه الذات الثانية ليست هى الذات الأولى ، بل هى أمر مغاير لها تمامًا. فلا يصح القول إن شيئًا واحدًا كان كذا وصار كذا ، فإن هذا لايختلف عن قولنا إن هذا صار معدومًا تمامًا . ومن ثم ، فإن لم تكن هناك علاقة أو أمر مشترك بينهما ، فليس

(١) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢١٦ . وانظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢١٦ ، ٢١٧ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، جـ١ ، ص: ١٩٦، ١٩٧ . وقارن : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣١٧ .

(٣) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٠٧ ، ٣١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص : ٣١٨ . وانظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٨ .

انقلابًا[1]. وبالتالى فإن انقلاب الذات والماهية أو التبدل فى الجوهر محال .

وهناك ملاحظتان يمكن الإشارة إليهما بصدد نظرية الانقلاب أو نظرية صدر الدين الدشتكى ، وهما[2]:

الملاحظة الأولى : يعد الدشتكى من أتباع نظرية أصالة الماهية واعتبارية الوجود[3]؛ وهى تعنى أن الماهية تشكل أصل وأساس الواقعية ، وأن الوجود أمر اعتبارى يُنتزع منها . ولهذا فإن الماهيات المنتسبة إلى مقولات مختلفة تتباين فيما بينها تباينًا ذاتيًا على نحو يخلو من أى وجه مشترك فيما بينها ؛ وبالتالى لا وجود لذلك الأمر المشترك الذى يقوم بدور المصحح فى انقلاب وتبدل الواحدة من تلك الماهيات إلى الأخرى . ومن ثم ، لا يمكن الاعتقاد بتبدل وانقلاب الماهية، كما لا يمكن الحديث عن اختلاف بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى .

الملاحظة الثانية: ينكر الدشتكى التطابق الماهوى بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى ، ويعتقد بأن الأشياء الخارجية لا تُستحضر إلى الذهن مع حفظها لماهياتها . وهذ ما يجعلنا نؤكد أن نظريته يمكن أن تندرج تحت نظرية الأشباح ، على الرغم من أنه يدعى عكس ذلك .

---

(١) المصدر السابق ، ص : ٣٢٠ ، ٣٢١ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٤٣ . وانظر : مرتضى مطهرى: دروس فلسفية ، جـ١ ، ص : ١٩٧ . د. مهدى الحائرى اليزدى : هرم الوجود ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقانى، دار الروضة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٠م ، ص : ٢١٢، ٢١٣ .

(٢) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٢٠ – ٣٢٣ . مرتضى مطهرى : دروس فلسفية، جـ١ ، ص : ١٩٧ ، ١٩٨ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢١٩– ٢٢١ .

(٣) لاشك أنه وفق مبدأ أصالة الوجود يمكن الحديث عن انقلاب الماهية ، لأنه فى كل حركة –وخاصة الحركات الاشتدادية – هناك بالضرورة انقلاب فى الذات ، وفى الحركة الجوهرية أيضًا انقلاب الذات. لكن الوجود واحد تتغير ماهيته باستمرار ، فماهيته فى كل آنٍ هى غير الماهية فى الآن السابق، ولها تعريف فى كل آنٍ غير التعريف السابق ؛ والماهية دائمًا فى حال تبدل . ولذلك فنحن – إذن– نقبل بنوع انقلاب فى الذات بناءً على أصالة الوجود ، كما هو الحال عند الشيرازى . (انظر : هادى العلوى : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٣م ، ص : ٥٣– ٧٣ . رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٢٤٠ – ٢٤٥) .

(٥) نظرية التعدد أو المغايرة بين العلم والمعلوم (إنكار المقدمة الثانية):

يعتقد القوشجي(١) أن منشأ الإشكالات الواردة على مسألة الوجود الذهنى، إنما يعود إلى اتحاد أو وحدة العلم والمعلوم فى الذهن. فى حين أن الحاصل فى الذهن عند تعقل أو تصور الأشياء أمران منفصلان عن بعضهما، ولكل واحد منهما حكمه الخاص به. أما الأمر الأول، فهو موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى، وغير حال به ناعتًا له، بل حاصل فيه حصول الشيء فى الزمان والمكان. وأما الأمر الثانى، فهو موجود فى الخارج، وهو علم، وجزئى، وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية(٢).

فعندما نتعقل أو نتصور الإنسان مثلاً، فالإنسان هو المعلوم، والموجود فى الذهن، والجوهر؛ والعلم الإنسانى هو العرض القائم بالذهن الذى هو كيف نفسانى. فالإنسان شيء والعلم به شيء آخر، وبذلك ينتفى الإشكال لأن موضوع المتقابلين متعدد، فيندرج العلم تحت مقولة الكيف بينما يبقى المعلوم تحت مقولته؛ فإن كان فى الخارج جوهرًا فهو فى الذهن جوهر، وإن كان كمًا فهو فى الذهن كم؛ وهكذا بقية المقولات(٣).

ويلاحظ أن هذه النظرية مخالفة للذوق والوجدان، حيث نجد أن الحاصل لنا عند تعقلنا شيئًا واحدًا ليس غير صورة واحدة لا أكثر. فضلاً عن كونها مذهبًا ثالثًا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأن المذاهب بين من ينفى حصول شيء فى الذهن، وبين مثبت لحصول شيء فيه؛ مع الاختلاف فى حقيقة هذا الشيء. أما

---

(١) هو علاء الدين بن محمد القوشجى، عالم مشارك فى أنواع من العلوم، أصله من سمرقند، توفى سنة ٨٧٩ هجرية بالقسطنطينية، ودفن بجوار أبى أيوب الأنصارى. ومن مؤلفاته: مسرة القلوب فى دفع الكروب فى علم الهيئة، رسالة فى موضوعات العلوم، الرسالة المحمدية فى الحساب، شرح التجريد .. إلخ. (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧م، جـ٧، ص: ٢٢٧. سركيس: معجم المطبوعات، جـ٢، ص: ١٥٣١).

(٢) انظر: الشيرازى: الأسفار، جـ١، ص: ٢٨٢. مرتضى مطهرى: دروس فلسفية، جـ١، ص: ١٩٥، ١٩٦. على شيروانى: دروس فلسفية، ص: ٢١٢، ٢١٣.

(٣) الشيرازى: الرسائل الفلسفية، ص: ٤٥. وانظر: على شيروانى: دروس فلسفية، ص: ٢١٣، ٢١٤.

القول بأنه يوجد شيئان فى الذهن ، فيحتاج إلى برهان"[1].

وهكذا ، نرى كيف عجزت النظريات السابقة عن حل الإشكالين الواردين على نظرية الفلاسفة فى الوجود الذهنى ؛ وبالتالى عجزت عن حل باقى الإشكالات الأخرى . ولذلك ، فإننا سوف نعرض – فى الجزء التالى من البحث – لرأى صدر الدين الشيرازى ، لأنه يشكل مفتاح الحل الدقيق للإشكالين الأولين ؛ وبالتالى يفضى إلى حل الإشكالات الأخرى المطروحة حول العديد من آراء الفلاسفة ومعتقداتهم ، سواء أكانت فى الوجود الذهنى أم فى غيره .

خامسًا : تقويم الخلاف بين القائلين بالوجود الذهنى

يتناول هذا الجزء من البحث الحل الذى قدمه الشيرازى على الإشكال الوارد على مسألة الوجود الذهنى ، ذلك الإشكال الذى ينحصر فى "أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات . وهو مما لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجدان . وهو الذى جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى، حيث أنكر قوم الوجود الذهنى ، وجوز بعضهم انقلاب الماهية، وزعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة ؛ فاختار كلٌ مذهبًا وطريقة – كما أشرنا سابقًا – ولم يهتدوا إلى حله سبيلاً، ولم يأتوا بشىء يسمن ولا يغنى قليلاً"[2].

ويستند هذا الحل على موضوع الحمل الذى يعد من الانجازات الرئيسية لفلسفة الشيرازى ، فهو بتقسيمه الحمل إلى قسمين –كما سوف نذكر– استطاع حل إشكالية الوجود الذهنى ، وبالتالى إشكالية العلم . فما هو المقصود بالحمل ؟ وما هى أقسامه ؟

الحمل هو الاتحاد بين شيئين لأن معناه "إن هذا هو ذاك" ؛ وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى المغايرة بينهما ، ليكونا حسب التعريف شيئين ، وإلا لم تكن غير شىء واحد لاشيئان . فلابد فى الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى ، حتى يصح الحمل . ولذلك لا يصح الحمل بين المتباينين ، إذ لا

(١) المصدر السابق . الصفحة نفسها ، والأسفار ، جـ١ ، ص : ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

(٢) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

اتحاد بينهما ؛ كما لا يصح حمل الشيء على نفسه ، إذ الشيء لا يغاير نفسه(١) .

ومن التقسيمات المهمة جدًا في معرفة مسائل المنطق والفلسفة ، هو تقسيم الحمل إلى الحمل الأولى الذاتي والحمل الشائع الصناعي(٢) ؛ لأن الاتحاد الذى عرفنا به الحمل تارة يكون بين المفاهيم وأخرى بين المفهوم والوجود ؛ وكذلك الأمر بالنسبة للتغاير ، فإنه تارة يكون في الوجود وأخرى في المفهوم(٣) .

وعليه ، فإن كان الاتحاد في المفاهيم ، فلابد أن تكون المغايرة اعتبارية؛ ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات . مثل قولنا : "الإنسان حيوان ناطق" ، فإن مفهوم الإنسان ومفهوم حيوان ناطق واحد ، غير أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل . وهذا النوع من الحمل يسمى حملاً ذاتيًا أوليًا(٤) .

فهو أولى لأنه أولى الصدق ، وهو مفهومى لأن الاتحاد في المفهوم لا في الوجود ، وهو ذاتي لأن الحمل واقع بين الذات والذاتيات ، أى الأجزاء الأصلية للذات . فإذا قلنا " الإنسان حيوان ناطق" ، فإن كل من الحيوانية والناطقية جزء من ذات الإنسان ، فنحمل ذاتيات الشيء على مجموعة الذات ، فيحصل حمل أولى ذاتي؛ بمعنى أن الحمل والاتحاد بين نفس الذات وأجزائها الداخلية ، أى الذاتيات(١).

---

(١) انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٩٣ . السبزوارى : تعليقات على الشواهد الربوبية، ص : ٤٢٥. محمد رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٢ ، ٨٣ . اليزدى : هرم الوجود ، ص: ٢٣٧.

(٢) ومن الأنصاف هنا القول إن التمييز بين الحمل الأولى الذاتى والحمل الشائع الصناعى ، يشبه إلى حد كبير التمييز الذى أقامه كانط فى العصر الحديث ، بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبيه؛ (انظر : اليزدى : هرم الوجود ، ص : ١٧٦- ١٧٩) . كما أننا نستطيع من خلال هذا التمييز أن نحل لغز راسل فيما يتعلق بإشكالية المفاهيم الجنسية وشمولها للأنواع ، وهو ما يسميه بنظرية العناوين ؛ (انظر المرجع السابق ، ص : ٢٥١ – ٢٥٣) .

(٣) اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٤٦ .

(٤) انظر: الشيرازى : الاسفار ، جـ١ ، ص : ٢٩٢ ، ٢٩٣ . والشواهد الربوبية ، ص: ٢٨ . السبزوارى: تعليقات على الشواهد الربوبية ، ص : ٤٢٦ . رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٣. اليزدى: هرم الوجود ، ص : ١٧٧ ، ٢٥٠ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : ٣٠٦ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٥٦ ، ٥٧ .

(٥) اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٦٥ .

ولذلك ، فإن الحمل الأولى لا يتمتع بأى خاصة تجريبية ، ويتميز بخاصية معرفية تصورية منطقية فحسب . ففى مثل هذا الحمل لا يحقق الذهن معرفة تجريبية، ولا يضيف شيئًا إلى معلوماتنا التجريبية . وبالتالى فهو لا يحقق غير إضافة فى المعلومات الذهنية فحسب[1].

وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والماصدق ، والمغايرة بحسب المفهوم. فيعود الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول وماصدقاته؛ مثل قولنا "الإنسان حيوان" ، فإن مفهوم إنسان غير مفهوم حيوان ؛ ولكن كل ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان . وهذا النوع من الحمل يسمى الحمل الشائع الصناعى أو الحمل المتعارف ، لأنه هو الشائع فى الاستعمال المتعارف فى صناعة العلوم[2].

ولأجل اختلاف الحملين حقيقةً ، يُشترط فى تحقق التناقض بين قضيتين وحدة الحمل فيهما ، ولولاها ربما يجتمع الإيجاب والسلب بلا تناقض . فيصح أن يقال "الجزئى جزئى" ، "والجزئى ليس بجزئى" . أما الأول ، فبالحمل الأولى الذاتى ؛ وأما الثانى ، فبالحمل الشائع الصناعى ؛ لأن الجزئى أحد أفراد الكليات وليس فردًا لذاته[3]. وبهذا الأصل - أعنى الحمل- ينحل كثير من الإشكالات الواردة على مسألة الوجود الذهنى[4] .

وبناءً على ما تقدم ، يرى الشيرازى أن الطبائع الكلية العقلية -كالإنسان- من حيث كليتها ومعقوليتها ، لاتدخل تحت مقولة من المقولات؛ ومن حيث وجودها فى النفس - أى وجود حالة أو ملكة فى النفس يصير مظهرًا أو مصدرًا لها -

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٢٤٦ .

(٢) انظر: الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٢٩٢ ، ٢٩٣ . والشواهد الربوبية ، ص: ٢٦. السبزوارى: تعليقات على الشواهد الربوبية ، ص : ٤٢٦ . رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٣. اليزدى : هرم الوجود ، ص : ١٧٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة، ص: ٣٠٦ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٥٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، جـ١ ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤ . والشواهد الربوبية ، ص : ٢٨ ، ٢٩. اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٥٢ ، ٢٥٣ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة، ص: ٣٠٦.

(٤) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٢٩ .

تدخل تحت مقولة الكيف(1) .

ولذلك فإن بجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شيء وصدقه عليه، لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع ؛ بل يتوقف الاندراج على ترتيب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء . فمجرد أخذ الجوهر والجسم مثلاً في حد الإنسان - حيث يقال : الإنسان جوهر نام، حساس ، متحرك بالإرادة ، ناطق - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم ، حتى يكون موجودًا لا في موضوع باعتبار كونه جوهرًا، ويكون بحيث يصح أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا (2).

وأيضًا بجرد أخذ الكم والاتصال في حد السطح -حيث يقال : السطح كم متصل ، قار ، منقسم في جهتين - لايوجب اندراجه تحت الكم والمتصل حتى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه كم ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنه متصل ؛ وهكذا في باقي المقولات(3) .

ولو كان بجرد صدق مفهوم على شيء موجبًا للاندراج ، لكان كل مفهوم كلي فردًا لنفسه ، لصدقه بالحمل الأولى على نفسه . فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار ، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني(4).

وعليه ، فإن الصورة العقلية أو الذهنية غير مندرجة تحت مايصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتب آثارها عليها . لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي ، من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي . وأما من حيث هي حاصلة للنفس حالاً أو ملكة ، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها ، يصدق عليه حد الكيف بالعرض(5) .

نخلص من كل هذا إلى أن نظرية الفلاسفة لا تستلزم اجتماع الجوهر والعرض

---

(1) الشيرازي : الأسفار ، جـ1 ، ص : 294 ، 295 .

(2) المصدر السابق ، ص : 295 . وانظر : السبحاني : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : 308، 309.

(3) المصدر السابق ، ص : 297 . وأيضًا المرجع السابق ، ص : 309 .

(4) المصدر السابق ، ص : 295 ، 296 . وأيضًا المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(5) المصدر السابق ، ص : 297 ، 298 . وأيضًا المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

فى شيء واحد ، واجتماع مقولتين فى شيء واحد أيضًا . وذلك لأن الصورة الذهنية -كما أشرنا- هى بالحمل الأولى جوهر فحسب ، وليست عرضًا أو كيفًا نفسانيًا . وتلك الصورة نفسها بالحمل الشائع عبارة عن عرض وكيف نفسانى ، وليست جوهرًا . وبالتالى لم يؤخذ أكثر من مقولة واحدة فى هذه الصورة الذهنية أو فى غيرها ، كما أن تلك الصورة الذهنية أو غيرها لا تندرج إلاّ فى إطار مقولة واحدة[1]. وبالجملة ، فالعلم هو حضور ماهية الشيء الواحدة إلى الذهن ، مع كونها كيفًا حقيقة .

الخاتمة ونتائج البحث

إن جُلّ ما تهدف إليه دراستنا الأساسية فى هذا البحث فى صورتها التى تمثلناها لها ، أن تكون جديدة فى اتجاهها وغايتها ، وتخضع لفكرة واحدة هى "إشكالية الوجود الذهنى" . فالهدف من هذا البحث -إذن- هو دراسة نظرية الفلاسفة فى الوجود الذهنى ، تلك النظرية التى سيقت أدلة الوجود الذهنى لإثباتها، وكانت عرضة لإشكالات عديدة ، ناقشها متبنوها، وفندوها واحدًا واحدًا من خلال مبناهم ومقصدهم . وقد اتضحت ملامح هذه النظرية من خلال هذا البحث ، حيث تعد النظرية الرئيسية التى تفرعت عنها بقية النظريات.

فهذه النظرية تشير إلى أن العلم هو حضور الشيء فى الذهن ، فتفترق فى ذلك عن نظرية الإضافة . وهذا الحاضر هو الماهية لا غيرها، فتختلف هنا عن نظرية الأشباح . وعندما تحل الماهية الذهن تكون كيفًا حقيقة ، لأنها علم ، والعلم كيف نفسانى ؛ ولا يكون إطلاق الكيف على العلم تشبيهًا ومجازًا ؛ وهذا ما يميزها عن نظرية التبع . وتبقى هذه الماهية على ما كانت عليه عندما تحلُّ الذهن ، فلا تنقلب إلى ماهية أخرى ؛ وبذلك تفترق عن نظرية الانقلاب . والذى يحصل فى الذهن عند تعقل أمر واحد هو أمر واحد لا أمرين ، وتتميز بذلك عن نظرية التعدد أو المغايرة . ومن ثم ، فالعلم هو حضور ماهية الشيء الواحدة إلى الذهن ، مع كونها كيفًا حقيقة .

---

(١) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢٣١ ، ٢٣٢ .

وفى ضوء هذه الحقيقة يمكن إجمال ما توصلنا إليه من نتائج فيما يلى :

(١) تعد مسألة الوجود الذهنى اللبنة الأساسية فى نظرية المعرفة ، لأنها تنصب أساسًا على منابع المعرفة وقيمتها ، ومعيار صدقها أو كذبها . ولذلك لا يستطيع أى عالم أو فيلسوف أن يدعى صحة إنتاجه المعرفى . إلا إذا استطاع أولاً أن يثبت قدرة الذهن على إنتاج المعارف الصحيحة .

(٢) يعرض الوجود الذهنى جانبًا نقديًا لنظرية المعرفة الإسلامية ، أثبته فلاسفة الإسلام على أساس القواعد الفلسفية والمنطقية ، وبالتالى فهو يشكل البعد الفلسفى والمنطقى لنظرية المعرفة الإسلامية .

(٣) يختص البحث فى الوجود الذهنى بالعلم بالكلى وبالعلم بالجزئى معًا ، والجهة التى يبحث عنها هى حقيقة العلم . وبالتالى فهو أنطولوجيا العلم الذى يدرس وجود ظاهرة العلم .

(٤) يرتبط الوجود الذهنى - من حيث كونه وجودًا معرفيًا - بالعالم الخارجى من حيث البحث عن ماهية العلم وقيمته ، وغير ذلك . أما من حيث كونه وجودًا ذهنيًا ، فيكون بما هو وجود معرفى بمعزل عن الخارج ، وبقصر النظر عليه . وبالتالى فهو يُدرس ضمن نظرية المعرفة ، كما يمكن أن يُدرس ضمن نظرية الوجود .

(٥) يكشف الوجود الذهنى عن ماهية العلاقة الوجودية أو الماهوية القائمة بين الإنسان والعالم ، حتى نفهم علاقتنا الحقيقية بالوجود . وحسب بحثنا فإن أفضل النظريات وأحكمها لتبيين هذه العلاقة ، هى نظرية صدر الدين الشيرازى القائمة على فكرة الحمل المنطقية .

(٦) يكشف البحث فى الوجود الذهنى عن الأهمية القصوى لمفهوم الحمل المنطقى عند الشيرازى ، حيث ترجع أهميته إلى كونه الرابط بين الذهن والعين، والعلم والمعلوم ، والمحمول والموضوع ، والوجودات المختلفة بعضها بعضًا . وأيضًا يمكننا من إقامة الاتحاد بين الماهيات المتباينة تباينًا كليًا ، ومن تشكيل القضية ومعرفة صدقها وكذبها . ولذلك فهو يهيىء للإنسان التفاهم مع غيره من الناس؛ كما يساعدنا فى صياغة القضايا التحليلية والتركيبية بصورة أدق مما هى لدى

كانط ؛ وأيضًا يمكننا من حل "لغز راسل" الذى يتعلق بالمفاهيم الجنسية وشمولها للأنواع ، وهو ما تعبر عنه نظرية العناوين لراسل . ويكفى القول : إن مفهوم الحمل يعد مجالاً رفيعًا من مجالات تقدم الفلسفة الإسلامية على غيرها ، صاغته الفلسفة المتعالية للشيرازى بصورة دقيقة .

ولما كانت آية دراسة علمية إنما تقدر أهميتها بحسب ما يتطلب المناخ الثقافى والعلمى السائد ، فإن هذه الدراسة ترجع أهميتها فى مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة ، إلى أنها تبين النشاط الفكرى الذى يمكن ممارسته فى علاقتنا بالواقع وبالفلسفة والعلم فى آنٍ . فمن لا يعترف بالوجود الذهنى يعجز عن إقامة أىّ تفاهم إنسانى ، وبالتالى فهو خارج عن نطاق علم أحياء الحيوان الناطق أو الإنسان.

مصادر البحث ومراجعه

١- ابن المطهر الحلي : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م .

٢- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء (قسم الإلهيات) ، تحقيق : الآب حورج قنواتي ، وسعيد زايد ، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣- ,, ,, ,, ,, : الشفاء (قسم العبارة) ، تحقيق : محمود الخضيرى، تصدير : د. إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٠م.

٤- ,, ,, ,, ,, : الهداية ، تحقيق : د. محمد عبده ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤م.

٥- ,, ,, ,, ,, : المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوى) ، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ، الكويت ، ١٩٧٨م .

٦- ,, ,, ,, ,, : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكرى النجار، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٢م.

٧- أبو نصر الفارابى : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها (ضمن كتاب المجموع) ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٠٧م .

٨- أحمد الطيب (دكتور) : مباحث الوجود والماهية ، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢م .

٩- إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

١٠- بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تصحيح وتعليق : مرتضى مطهرى، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه ، طهران، ١٣٧٥هـ .

١١- جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تجديد الفكر الفلسفى في الإسلام ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨م.

١٢- ،، ،، ،، ،، : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م .

١٣- جعفر السبحانى (الشيخ) : المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات ، الدار الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠م.

١٤- جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية، بيروت ، ١٩٨٣م .

١٥- حسن حنفى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولى، القاهرة، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .

١٦- رضا الصدر : الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨٦م .

١٧- سامى نصر لطف (دكتور) : فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٨- سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية للتراث، القاهرة، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .

١٩- السيد الشريف الجرجانى: شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى،

مصر ، ١٩٠٧م ، (الجزء الثانى) .

٢٠- شمس الدين الشهرزورى: نزهة الأرواح وروضة الأفـراح ، تحقيـق : عبـد الكريم أبو شويرب ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٨٨م .

٢١- صدر الدين الشيرازى : الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربى ، الطبعة الثالثة ، بيروت، ١٩٨١م ، (الجزء الأول) .

٢٢- ,, ,, ,, : الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتيانى، المركز الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١م .

٢٣- ,, ,, ,, : الرسائل الفلسفية (الرسالة القدسية) ، انتشارات دفتر تبليغات إسلامى ، الطبعة الثانية، قم، ١٣٦٢هـ.

٢٤- صدر الدين الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، انتشارات بيدار ، قم ، بدون تاريخ .

٢٥- عبد الله العيدروس : تاريخ النور السافر فى أخبار القرن العاشر. (بدون ناشر ومكان وتاريخ) .

٢٦- عبد الله نعمة (الشيخ) : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة ، بيروت، بدون تاريخ .

٢٧- عبد الرزاق اللاهيجى : شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام ، انتشارات مهدوى ، أصفهان، بدون تاريخ، (الجزء الأول) .

٢٨- عضد الدين الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، عالم الكتب - مكتبة المتنبى - مكتبة سعد الدين ، بيروت - القاهرة - دمشق ، بدون تاريخ .

٢٩- على شيروانى (الشيخ) : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ترجمة:

حبيب فياض ، دار الهادى ، الطبعة الأولى، بـيروت ، ١٩٩٥م .

٣٠- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحيار التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧م. (الجزء السابع) .

٣١- فتح الله خليف (دكتور): بهمنيار بن المرزبان (مقال ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى) ، تصدير : د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤م، (الجزء الأول) .

٣٢- فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ، (الجزء الأول) .

٣٣- محمد باقر الخوانسارى : روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، مكتبة إسماعيليان ، قم، بدون تاريخ، (الجزء الثانى) .

٣٤- محمد حسين الطباطبائى (السيد) : نهاية الحكمة ، تعليق : الشيخ محمد تقى المصباح اليزدى ، دار الكتاب الإسلامى، بيروت ، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .

٣٥- محمد رضا المظفر (الشيخ): الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٩٣م .

٣٦- ,, ,, ,, ,,: المنطق ، دار التعارف ، الطبعة الثانية ، بيروت، ١٩٩٥م .

٣٧- محمد عابد الجابرى (دكتور): السينوية ، فصولها وأصولها ، (مقال ضمن كتاب دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى) ، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية ، المغرب ، ١٩٨٧م .

٣٨- محمد عابد الجابرى (دكتور): بنية العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٢م .

٣٩- محمد على التهانوى (العلامة) : كشاف اصطلحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة : د. رفيق العجم، تحقيق: د. على دحروج، ترجم النص الفارسي: د. عبد الله الخالدى، الترجمة الأجنبية : د. جورج زيناتى ، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م ، (الجزء الثانى) .

٤٠- محمد على شقير : نظرية المعرفة عند الشيرازى (رسالة ماجستير فى الفلسفة من الجامعة اللبنانية ، بإشراف : د. سعاد الحكيم) ، بيروت ، ١٩٩٦م .

٤١- مرتضى المطهرى (العلامة) : دروس فلسفية فى شرح المنظومة، ترجمة: الشيخ مالك وهبى، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٤م ، (الجزء الأول) .

٤٢- مهدى الحائرى اليزدى (دكتور) : هرم الوجود ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقانى، دار الروضة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠م .

٤٣- ناصر الدين البيضاوى : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق : عباس سليمان، دار الجيل - المكتبة الأزهرية للتراث ، الطبعة الأولى ، بيروت - القاهرة، ١٩٩١م .

٤٤- نصير الدين الطوسى : تجريد العقائد ، تحقيق : عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦م.

٤٥- هادى السبزوارى (العلامة ملا) : تعليقات على الشواهد الربوبية، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتيانى، مؤسسة التاريخ الإسلامى ، بيروت ، بدون تاريخ.

٤٦- هادى العلوى : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى ، دار

الطليعة، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣م.

٤٧- يحيى هويدى (دكتور) : باركلى (سلسلة نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف، مصر ، ١٩٦٠م.

٤٨- يوسف إليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تاريخ .

الفصل الرابع

أثير الدين الأبهرى ومذهبه فى النفس

تقـديم :

لاشك أن معظم أبحاث الإسلاميين إنما تنصب على فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد، بحيث تقررت مواقف الباحثين بدون تفرد أحدهم. فقد لوحظ أن هذه الأبحاث لم تعط القدر الكافى من الاهتمام بمبدأ تطور الفكر الفلسفى ابتداءً من القرن السابع الهجرى، ذلك لأنه يرتبط بحقبة تاريخية يخشى كثير من الباحثين الانزلاق إلى متاهاتها الوعرة، والتى تتطلب بذل الكثير من الجهد والبحث عن الأصول المخطوطة المتعددة التى تشكل ثقافة هذه الحقبة؛ فصادروا عليها بأنها الحقبة التى تمثل الضعف فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى.

ومهما قيل، فقد آلينا على أنفسنا اقتحام هذه الحقبة فى بحثنا هذا، محاولين كشف النقاب عنها من خلال دراسة بنية الفكر الفلسفى، دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الفلسفية كما احتفظت بها كتب التراث، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات وبين العوامل التى أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التى أثرت فيها -فطبعتها بسمات معينة، لم يكن من الممكن أن نفهمها بصورة علمية دقيقة بدون هذا الربط. ومن ثم، فقد ركزنا فى هذا البحث على هذه الناحية المنهجية، وجعلناها تتخذ المقام الأول فى هذه الدراسة البكر عن أثير الدين الأبهرى ومذهبه فى النفس .

وإذا كنا قد اقتصرنا فى بحثنا على موضوع النفس فقط، فإن عذرنا فى هذا يتمثل فى أمرين:

أولهما : أن موضوع النفس يعد أحد المباحث الرئيسة التى تصدى لها فى الغالب الأعم جمهرة الفلاسفة الإسلاميين، وذلك لأنه يشكل المنطلق الذى يؤسس صرح المذهب الفلسفى. وقد شكل بحق ، فى إطار الفلسفة الإسلامية، أحد المباحث التى نستطيع من خلالها أن نقطع برأى فيما إذا كان هذا الفيلسوف ماديًا أو روحيًا أو واقعيًا. وذلك لأنه يتعلق بالمعرفة وأنواعها وموضوعاتها، كما يتعلق أيضًا بالنبوة والمعاد .

وثانيهما : أن موضوع النفس يعد أحد المحاور التى دار حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين واستمر قرونًا عديدة، بحيث يمكن اعتباره أحد المحددات الأساسية للفكر الفلسفى فى الإسلام. ومن ثم ، فإن دراسة هذا الموضوع الفلسفي يجعلنا نلمس إلى أى مدى كان الفيلسوف مبدعًا ومجددًا، بل ومؤسسًا لتيار فلسفي مؤثر فى تاريخ الفلسفة الإسلامية. وهذا هو الهدف الذى نرمى إليه من خلال هذه الدراسة.

أثير الدين الأبهرى .. الرجل وأعماله

اسمه ونسبه :

تذكر المصادر التاريخية أن الأَبْهَرِى هو : أثير الدين المُفَضَّل بن عمر بن المفضّل الأبهرى[(١)] السمرقندى[(٢)] . وقد سمى الأبهرى بهذا الاسم نسبة إلى مدينة يقال لها "أبهر" ، وهى مدينة مشهورة بين قزوين وزنجان وهمذان من نواحى الجبل[(٣)] .

مولده ووفاته :

من الغريب أن معظم المصادر التى بين أيدينا، على الرغم من أن أصحابها قد ترجموا للأبهرى ، فإنهم لم يذكروا جميعًا السنة التى ولد فيها، وإن كانوا قد احتهدوا جميعًا فى تحديد السنة التى توفى فيها، وقالوا عدة أقوال :

القول الأول : هو ماذهب إليه حاجى خليفة فى كشف الظنون، حيث يذكر

---

(١) انظر : حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد. ص:٢٠٦ . إسماعيل باشا البغدادى : هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) ، مكتبة الإسلامية والجعفرى تبريزى، الطبعة الثالثة، طهران، ١٩٦٧م. جـ٢، ص: ٤٦٩، خير الدين الزركلى : الأعلام ، الطبعة الثانية ، جـ٨ ، ص : ٢٠٣. عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، درا إحياء التراث العربى، بيروت. جـ١٢، ص:٣١٥. جرجى زيدان : تاريخ آدب اللغة العربية، مطبعة الهلال، مصر، ١٩٣١م. جـ٣، ص: ١٠٥.

(٢) انظر : البغدادى : هدية العارفين ، جـ ٢، ص : ٤٦٩ . الزركلى : الأعلام ، جـ٢ ، ص: ٢٠٣.

(٣) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت . جـ١ ، ص : ٨٢ .

تاريخين، الأول : سنة سبعمائة[1]، والثاني: سنة ستين وستمائة[2].

القول الثاني: هو ما ذكره صاحب ديوان الإسلام ولم نجده عند غيره، وهو سنة ثلاثين وستمائة[3] . ولا أدرى من أين نقل هذا التاريخ.

القول الثالث : هو سنة ستين وستمائة، وهو ما ذكره ألدوميلى فى كتابه العلم عند العرب[4].

القول الرابع: هو ماذهب إليه كل من كحالة، والزركلى، والبغدادى، وجرجى زيدان، حيث قالوا بأنه توفى سنة ثلاثة وستين وستمائة[5] . وهو التاريخ الذى ذكره بروكلمان فى موسوعته "تاريخ الأدب العربى"، قائلاً : "توفى فى ١٩ ربيع الثانى سنة ٦٦٣هـ = ٩فبراير سنة ١٢٦٥م"[6] .

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن العبرى فى تاريخه يؤكد أن الأبهرى كان موجودًا سنة ٦٣٢هـجرية، ضمن جماعة من تلامذه الإمام فخر الدين الرازى. وفى هذا يقول: "وفى هذا الزمان – أى سنة ٦٣٢هـ- كان جماعة من تلامذة الإمام فخر الدين الرازى، سادات فضلاء أصحاب تصانيف جليلة فى المنطق

---

(١) حاجى خليفة : كشف الظنون ،ص: ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٠٢٨ .

(٣) يوسف إليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. جـ١، ص: ٢٩٠ .

(٤) ألدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة : د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، مراجعة : د. حسين فوزى. دار القلم، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٢م. ص: ٢٩٩ .

(٥) انظر : كحالة : معجم المؤلفين ، جـ١٢، ص : ٣١٥. الزركلى: الأعلام ، جـ٨، ص : ٢٠٣ . البغدادى : هدية العارفين، جـ٢، ص : ٤٦٩ . زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، جـ٣، ص: ١٠٥ .

(٦) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. محمود فهمى حجازى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م . القسم الخامس، ص : ٩٦.

والحكمة؛ كزين الدين الكشي وقطب الدين المصرى بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشمس الدين الخسروشاهي بدمشق، وأثير الدين الأبهرى بالروم.." [1].

ومن هذا ننتهى إلى أن وفاة الأبهرى كانت سنة ثلاث وستين وستمائة، وذلك اعتمادًا على ما ذكره ابن العبرى وأيضًا على ما ذكره أكثر المؤرخين ، كما أشرنا فى القول الرابع .

ثقافته ومكانته العلمية :

نشأ الأبهريّ بالموصل ، ثم أخذ فى طلب العلم عن مشايخ عصره. لكننا لانعلم التفاصيل الدقيقة لتلقيه العلم فى صباه، فكل ما أشارت إليه المصادر هو أنه اشتغل على كل من فخر الدين الرازى[2] وكمال الدين بن يونس[3] . ثم أصبح له تلامذة مشهورون من أمثال المؤرخ ابن خلكان.

أما حياة الأبهرى الخاصة والظروف العائلية التى نشأ فيها، فليس لدينا ما يشير إلى ذلك إطلاقًا. فلم يتحدث المؤرخون عن عائلته وأفراد أسرته، مما يدعو إلى الاعتقاد بأنه لم يشب فى أسرة اشتهرت بالعلم، كما نجد عند بعض المشاهير.

وقد اتصل الأبهريّ بالفيلسوف الشهير آنذاك: نصير الدين الطوسى، وذلك فى أثناء تلمذتهما للشيخ كمال الدين الموصلى، حيث قامت بينهما علاقة إنسانية وفكرية وطيدة. مما جعل الطوسى يؤلف كتابًا بعنوان "تعديل المعيار فى نقد تنزيل الأفكار" ، ينتقد فيه كتاب الأبهرى "تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار"، ويصفه فى مقدمة الكتاب بالفاضل؛ كلما أنه كما جاء ذكره فى أثناء عرض

---

(١) ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، تصحيح وفهرسة : الأب أنطون صالحانى اليسوعى، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م . ص :٤٤٥ .

(٢) انظر : ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول، ص : ٤٤٥. محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ، بيروت، ١٩٦٣م. ص : ٣٣.

(٣) انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٨م . جـ٤ ، ص: ٣٩٧، ٣٩٨ . ألدوميلى : العلم عند العرب، ص : ٢٩٩ .

موضوعات الكتاب، ينعته الطوسى بالحكيم الفاضل بعد الترحم عليه[1] .

وفى عام ٦٢٦هجرية انتقل الأبهرى من الموصل إلى إربـل[2] ، حيث نزل بدار الحديث للتدريس بها. ويحكى لنا ابن خلكان عن شيخه الأثير فى إربل ما يلى: كنت أشتغل عليه بشىء من الخلاف ، فبينما أنا يومًا عنده، إذ دخل عليه أحد فقهاء بغداد، فتجاريا فى الحديث زمانا، وجرى ذكر الشيخ كمال الدين، فسأله الأبهرى عنه قائلاً : كيف كان إقبال الديوان العزيز ؟ فقال له ذلك الفقيه: ما أنصفوه على قدر استحقاقه ، فقال الأثير: ما هذا إلا عجب، والله ما دخل بغداد مثل الشيخ كمال الدين، فاستعظمت منه هذا الكلام، وقلت له: يا سيدنا كيف تقول كذا؟ فقال : ياولدى ما دخل بغداد مثل أبى حامد الغزالى، ووالله ما بينه وبين الشيخ كمال الدين نسبة[3].

وكان الأثير -كما يحكى تلميذه ابن خلكان- على جلالة قدره فى العلوم، يأخذ الكتاب ويجلس بين يدى الشيخ كمال الدين فيقرأ عليه، والناس يوم ذاك يشتغلون فى تصانيف الأثير. ولقد شاهدت هذا بعينى، وهو يقرأ عليه كتاب المجسطى[4] .

ولقد حكى أحد الفقهاء لابن خلكان أنه سأل الشيخ كمال الدين عن الأثير ومنزلته فى العلوم، فقال الشيخ : لا أعلم، فقال له الفقيه: وكيف هذا يا مولانا وهو فى خدمتك منذ سنين عديدة ويشتغل عليك ؟ فقال الشيخ : لأننى

---

(١) انظر : نصير الدين الطوسى : أساس الاقتباس فى المنطق، ترجمه عن الفارسية : منلاخسرو، تحقيق: د. حسن محمود عبد اللطيف، د. محمد السعيد جمال الدين (طبع بالآلة الكاتبة) القاهرة، ١٩٨٠م. ص: ك ، ل.

(٢) وهى أربلا القديمة ، اشتهرت بوقعة الإسكندرية التى نشبت فيها، وتقع بين الزابين وهما نهران فى الطريق الممتد من الموصل إلى بغداد، حيث ملتقى الطريقين الآتيين من المرتفعات الإيرانية. وهى قصبة قضاء فى سنجق شهرزور بولاية الموصل . وإِرْبل (باللغة الدارجة أربيل) هى أربيلو المذكورة فى النقوش البابلية الأشورية المكتوبة بالخط المسمارى . (م. ستزك : مادة إربل بدائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة ، بيروت . المجلد الأول ، ص : ٥٦٩، ٥٧٠) .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ٤ ، ص : ٣٩٧، ٣٩٨ .

(٤) المرجع السابق ، جـ٤، ص : ٣٩٨ .

مهما قلت له تلقاه بالقبول قائلاً : "نعم يا مولانا" وما حادثنى فى بحث قط حتى أعلم حقيقة فضله. ولاشك أنه كان يتعمد هذا القدر مع الشيخ تأدبًا ؛ وكان يقول : ما تركت بلادى وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ كمال الدين[1].

مؤلفاته :

تمتع أثير الدين بشهرة عظيمة ، بسبب معارفه الواسعة فى مختلف النواحى العلمية والفلسفية. وقد ترك لنا عدة مؤلفات شملت مختلف هذه النواحي؛ وسوف نشير إلى هذه المؤلفات على النحو التالى[2]:

١ ـ إيساغوجى أو الرسالة الأثيرية فى المنطق .

٢ ـ مختصر الكليات الخمس.

٣ ـ الإشارات .

٤ ـ زبدة الكشف.

٥ ـ تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار .

٦ ـ كشف الحقائق فى تحرى الدقائق.

٧ ـ عنوان الحق وبرهان الصدق .

٨ ـ هدية الحكمة .

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : حاجى خليفة : كشف الظنون ، ص : ٩٧، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٤٩٤، ٩٥٣، ١٤٩٣، ١٦١٦، ١٧٥٠، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠. البغدادى: هدية العارفين ، جـ٢ ، ص : ٤٦٩. الزركلى: الأعلام ، جـ٨ ، ص: ٢٠٣ . كحالة: معجم المؤلفين ، جـ١٢، ص : ٣١٥. زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، جـ٣، ص: ١٠٥ . بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، القسم الخامس، ص : ٩٦-١١١. ديفيد. أ. كنج: فهرس المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م . جـ٢، ص : ٢٢،٢٣، ٤٠١، ٤١٤.

٩ ـــ المغنى فى علم الجدل .
١٠ـــ المختصر فى علم الهيئة.
١١ـــ درايات الأفلاك.
١٢ـــ الزيج الشامل.
١٣ـــ الزيج الاختيارى أو الزيج الأثيرى.
١٤ـــ رسالة فى العمل بالاسطرلاب .
١٥ـــ رسالة فى بركار القطوع .

نظـريـة النفـس

منذ البواكير الأولى للاتجاهات الفلسفية المتكاملـة احتـل موضـوع "النفـس" مكانـة مسـتقلة، وكـان تنـاول هـذا الموضـوع يشـكل صـدى لاهتمـام الفلاسـفة بالإنسان وعلاقته بـالكون، كمـا كـان هـو الحـال لـدى فلاسـفة اليونـان. وعنـد فلاسفة الإسلام نجد الاهتمام نفسـه بالقضيـة، وإن كنـا لانجـد العديـد مـن الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ أن التيار المشائى كان قويًا ومسيطرًا لدى معظم فلاسـفة المسلمين .

وقد انشغل أثير الدين الأبهرى بحقيقة الإنسان، كما هو الحال عند غيره من الفلاسفة. ولكن هل اختلفت آراؤه فى النفس عما ذهب إليه الفلاسفة من قبـل؟ وهل أضاف شيئًا لما نجده عند هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا يونانيين أم إسلاميين؟

أولاً : إثبات وجود النفس وتعريفها :

إن أول ما يستوقفنا هنا هو أن الأبهرى يرى أن الأجســام لاتتحـرك بذاتهـا ولاتسكن بذاتها، ولاتقوم بفعل من الأفعال من ذاتها أو عن مجرد جسميتها. وإنما هى تقوم بذلك كله بفعل قوى زائدة على جسميتها. وهــذه القـوى هـى مبـادئ التغير فى الأجسام[1].

ويقسم الأبهرى الأفعال الصادرة عن الأجســام إلى مـايكون صدورهـا عـن

---

(١) أثير الدين الأبهرى : عنوان الحق وبرهان الصدق ، مخطوط معهـد المخطوطـات العربيـة بالقـاهرة، تحت رقم ٢٧٧ فلسفة ، ص : ٣٢ أ.

إرادة وإدراك، وإلى مالا يكون كذلك. والأفعال الصادرة على الوجه الثاني تنقسم إلى ما تكون من جهةٍ واحدة لاتتعداها ولاتحيد عنها، كالصادرة عن البسائط؛ وإلى ما تكون على جهات مختلفة، كما تكون للنبات من أفعال القوة التي توجب الزيادة في الأقطار المختلفة .والأفعال الصادرة على الوجه الأول أيضًا تنقسم إلى ما تكون على جهة واحدة، كالحركات الفلكية؛ وإلى ما تكون على جهاتٍ مختلفة، كالأفعال الصادرة عن الحيوانات(١).

وينتهي الأبهرى إلى أن قوة البسائط هي الطبيعة التي يعرفها، بأنها "مبدأ لحركات ما هي فيه بالذات وسكناته بالذات"(٢) . ومعنى هذا أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسقٍ واحد ثابت لاتتعداه ولاتحيد عنه؛ وهذا إنما يشير إلى أن فيها علة الحركة والسكون .

ولذلك فإن القوى السارية في الأجسام والتي تصدر عنها الأفعال المختلفة من غير إرادة ولا إدراك، هي القوى الطبيعية؛ والتي يصدر عنها الفعل هي النفس(٣). وعلى هذا ، تكون النفس مبدأ الأفعال التي تتميز بالحياة على اختلاف أنواعها أو مراتبها(٤).

وإذا كانت جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية ، إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الجسمية. وهذه القوى هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والإنسان وجوده، فهي كمالات بالقياس إلى طبيعة الجنس فيصير بها نوعًا بالفعل(٥).

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) من أجل ذلك ، تعد النفس عند الأبهرى جزءًا من العلم الطبيعي، وهو لايخرج في هذا عن السنّة التي استنّها أرسطو واتبعها فلاسفة المسلمين .

(٥) للنفس، في الدلالة العامة، مصطلحات مختلفة تطلق عليها، فتارة هي "القوة" من حيث إنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة؛ وتارة هي "الكمال" بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه قبل اقتران النفس به التي هي فصله؛ وأخرى هي "الصورة" إذا قيست إلى المادة التي يتكون منها جوهر نباتي أو حيواني. ولكن الفلاسفة يفضلون مصطلح "الكمال" على مصطلح —

ولكن الكمال يطلق على ما يكمل به النوع فى ذاته أو فى صفاته؛ فالذى يكمل به النوع فى ذاته يسمَّى بالكمال الأول لتقدمه على النوع؛ والذى يكمل به النوع فى صفاته يسمَّى بالكمال الثانى، وهو يشتمل العوارض التى تلحق الشيء بعد تقومه، كالعلم وسائر الفضائل . ومعنى ذلك، أن الكمال الأول تتوقف عليه الذات، على حين أن الكمال الثانى يتوقف على الذات[1].

ولهذا عرف الأبهرى النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى"، ويعنى بالكمال الأول ما يصير به النوع فى ذاته نوعًا بالفعل؛ وبالجسم الطبيعى إلى ما يجعله مختلفًا عن الجسم الصناعى ، كالسرير وغيره؛ وبالآلى إلى تلك الآلات أو الأعضاء التى يستعين بها الجسم على أفعال الحياة المختلفة[2].

وللنفس عند الأبهرى -كجنس واحد- أقسام ثلاثة، أولها: النفس النباتية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذى"[3]؛ وثانيها: النفس الحيوانية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما

- "الصورة" ، لذا قالوا فى تعريفها (إنها كمال) لأنه أدل على معناها من الصورة، ولأنه أيضًا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه .راجع فى ذلك ما يلى : د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م. ص:١٧٤، ١٧٥. د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩م. ص : ٦٧ وما بعدها . د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٨٣م. جـ١ ، ص : ١٥٦، ١٥٧ ، مقدمة كتاب الشفاء – قسم النفس– لابن سينا، تحقيق : الأب جورج قنواتى، وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م. ص: ٧٦) .

(١) انظر : الجرجانى : التعريفات، تحقيق : إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م . ص: ٢٤٠ . جميل صليبا : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م. جـ٢، ص: ٢٤٣.

(٢) انظر : الأبهرى: تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٦٩ فلسفة ، ص : ٦٩ أ . محمد بن مبارك شاة البخارى: شرح هداية الحكمة، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ٥٦٣ حكمة وفلسفة ، ص : ٣٠أ .

(٣) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ أ ، الهداية فى الحكمة ، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ١٣٨ حكمة وفلسفة ، ص : ١٤ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٠أ .

يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة"[1] ؛ وثالثها : النفس الإنسانية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأفعال الفكرية "[2] .

هذا وتعريف النفس بالصورة التى أثبتها الأبهرى هنا، إنما يعود إلى ابن سينا فى كتابه "النجاة"[3] ، وإلى فخر الدين الرازى فى كتابه "المباحث المشرقية"[4]؛ كما يعود أيضًا إلى أرسطو فى كتابه " فى النفس"[5] .

ثانيًا : قوى النفس :

يرتب الأبهرى للنفس قوى مختلفة تتميز بها كل نفس عن الأخرى بحسب مراتب الحياة الثلاث، النباتية والحيوانية والإنسانية، وذلك كما يلى :

١ ـ القوى النباتية :

وهى موجودة فى النبات والحيوان والإنسان، وتنقسم إلى قسمين، أحدهما يكون لأجل الشخص والآخر لأجل النوع. أما التى يكون فعلها لأجل الشخص فهى قسمان، أحدهما: القوة الغاذية، وهى التى تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذى

---

(١) انظر : الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب ، عنوان الحق ، ص : ٣٢ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ أ .

(٢) انظر : الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ أ .

(٣) انظر : ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشرة محيى الدين الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م، ص : ١٥٨ .

(٤) انظر : الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣هـ، جـ٢ ، ص : ٢٣٥،٢٣٦.

(٥) انظر : أرسطو طاليس : فى النفس، ترجمة : إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- لبنان، ١٩٨٠م. ص: ٢٩-٣٤ .
Lalande, Andre : Dictionnaire du vocablaire techniouc et critique de le philosophie. paris, 1976. P:43 .

لتخلف بدل ما يتحلل(١). ففعل الغازية الاستحالة إلى مشابهة المغتذى، ومحل ذلك الفعل هو الغذاء ، وغايته هو اختلاف بدل المتحلل(٢). والثانية: القوة النامية، وهى التى تزيد فى أقطار الجسم على التناسب الطبيعى ليبلغ إلى غاية النشوء(٣).

ويشير الأبهرى إلى أن القوة النامية تقف عن الفعل أولاً، وتبقى القوة الغاذية تفعل إلى أن تعجز(٤)، وذلك لوجوب تناهى القوة، فتعرض الموت الطبيعى(٥). وهذا يعنى ، أن القوة النامية تفترق عن القوة الغاذية من حيث أن النامية تفعل فعلها فى أول أحوال وجود الكائن الحى إلى أن تكتمل صورته الطبيعية، أى إلى آخر النشوء أو كماله، فيتوقف فعلها. بينما الغاذية تستمر فى وظيفتها طوال حياة الكائن الحى، فإن توقفت توقفت الحياة .

وأما التى يكون فعلها لأجل النوع، فهى قسمان أيضًا؛ أحدهما المولدة، وهي التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا من الغذاء بعد الهضم التام، ليصير مبدأ لشخص آخر من نوعه أو من جنسه(٦). والثانية : المصورة، وهى التى تفيده بعد استحالته فى الرحم إلى الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع(٧).

وهنا نلاحظ ، أن الأبهرى وهو بصدد تقسيمه للقوى النباتية -فى كتابه "تنزيل الأفكار"- كان يتوخى تقسيم فخر الدين الرازى الذى قسمها إلى أربع

---

(١) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ أ ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب، عنوان الحق، ص : ٣٢ أ ، ٣٢ ب.

(٢) محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٠ أ .

(٣) انظر : الأبهرى: تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ أ ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب، عنوان الحق، ص : ٣٢ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٠ أ .

(٤) الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب.

(٥) محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ أ .

(٦) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ أ ، الهداية فى الحكمة ، ص : ٣٠ ب،عنوان الحق، ص : ٣٢ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب.

(٧) الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩أ ، ٦٩ ب.

قوى ، هى :الغاذية، والنامية، والمولدة، والمصورة[١]. وأما فى كتابه "عنوان الحق" و" الهداية فى الحكمة" ، فإنه يورد نفس تقسيم ابن سينا للقوى النباتية إلى ثلاث قوى ، هى : المولدة، والمنمية، والغاذية[٢].

وقد تنبه محمد بن مبارك فى شرحه لكتاب الهداية أن الأبهرى يقسم القوى النباتية إلى ثلاث قوى، مما جعله يستدرك على ذلك بقوله :"وينبغى أن يعلم أنه على قسمين أحدهما ما ذكره الأبهرى؛ والثانى المصورة، وهى تفيد بعد استحالة الجزء المحول للصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع"[٣] .

ولاشك أن شارح الهداية قد فاته قراءة كتاب "تنزيل الأفكار" للأبهرى، وإلا لذكر أو أشار إلى المصورة كقوة رابعة للنفس النباتية. ولذلك كيف يقدم مفكر على شرح كتاب لفيلسوف دون أن يلم إلمامًا تامًا بأفكاره المتعددة فى مختلف كتبه .

ويشير الأبهرى بعد ذلك إلى أن القوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله[٤]؛ ولذلك فإن فعلها ينحصر فى تغيير المادة الغذائية وإعدادها لأنْ تستعد لقبول الصورة العنصرية[٥] . وهذا لايتم إلا بقوى أربع، هى: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة[٦]؛ وذلك على النحو التالى[٧]:

(أ) القوة الجاذبة : وهى تقوم بجذب المادة الغذائية إلى العضو، لأن هذه المادة لاتأتى بذاتها ولاتحصل أيضًا فى العضو .

---

(١) انظر : الرازى : المباحث المشرقية ، جـ٢ . ص: ٢٣٦-٢٤٧ .

(٢) راجع التقسيم السينوى للقوى النباتية فيما يلى: ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٨، ١٥٩ . د.العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م. ص:٢٠٣. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١٠٩ .

(٣) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب.

(٤) الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب.

(٥) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب.

(٦) الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ ب.

(٧) انظر : محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ب ، ٣١أ . وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٢٤٧-٢٥٤ .

(ب) القوة الماسكة : وهى التى تمسك المادة الغذائية داخل العضو لفترة زمنية حتى يمكن أن تتغير وتستحيل إلى جوهره، وذلك لأن الخلط جسم رطب سيال يستحيل أن يقف بذاته .

(حـ) القوة الهاضمة : وهى التى تقوم بهضم الغذاء حتى تجعله متقارب الاستعداد للصور العنصرية .

(د) القوة الدافعة : وهى تقوم بدفع ما يتبقى فى العضو من فضلات لايحتاج إليها العضو، لأن بقاءها فيه يؤدى إلى تضييق المكان عليه وامتناع دخول مادة أخرى يحتاج إليها العضو؛ كما أنها تفسده وتثقله وتفنى وتغير حرارته.

٢ ـ القوى الحيوانية أو الحاسة :

يقسم الأبهرى النفس الحيوانية إلى قسمين، كل منهما عبارة عن قوة خاصة؛ القوة الأولى مدركة والثانية محركة. فأما المدركة فهى تنقسم إلى قوى مدركة ظاهرة، وهى التى تدرك من الخارج؛ وإلى قوى مدركة باطنة، وهى التى تدرك من الداخل[1]. وسوف نشير إلى تفصيل القوى المدركة حين الحديث عن نظرية الأبهرى فى المعرفة .

وأما القوة المحركة فتنقسم أيضًا إلى قوتين، قوة باعثة وقوة فاعلة. أما الباعثة، فهى القوة الشوقية؛ وهى إن كانت حاملة على طلب المنافع والضرورى، تسمى قوة شهوانية؛ وإن كانت حاملة على دفع المكروه والغلبة، تسمى قوة غضبية. وأما الفاعلة، فهى التى يصدر عنها تحريك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها؛ وهى المبدأ القريب للتحريك[2].

---

(١) انظر : الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب، ١٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ أ.

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٢ ب، ٣٣ أ .

٣ - القوى الإنسانية أو الناطقة :

يقسم الأبهرى النفس الناطقة إلى قوتين، الأولى :نظرية، وهى تدرك الأمور الكلية وتحكم نسبة بعضها إلى بعض بالهوية أو السلب[١]؛ أى تدرك التصورات والتصديقات[٢]. والثانية : عملية ، وهى تحرك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية وتستنبط الصناعات المخصوصة بالإنسان، كالفلاحة والصناعة والخياطة والحدادة وأمثالها. وتحدث منها فى القوة الشوقية هيئات انفعالية، كالضحك والبكاء والخجل والحياء؛ وتتولد فيها آراء محمودة[٣].

ومعنى ذلك ، أن النفس الناطقة تتميز بأنّ لها عقلاً عمليًا وآخر نظريًا، والأول هو مبدأ حركة البدن بعد الرؤية، وهو الذى يستنبط الصناعات الإنسانية؛ كما تنشأ عنه هيئات انفعالية -فضائل كانت أو رذائل- فالأخلاق ترجع لهذا العقل العملى .

أما العقل النظرى، فهو قوة غير مادية تدرك الكليات من المعانى الجزئية، وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريدًا تامًا. فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تنحصر فى تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور؛ وهو الذى يربط أيضًا بين الصور العقلية سلبًا وإيجابًا عن طريق الأحكام .

وإذا كان الأبهرى قد قسم النفس الناطقة إلى قوة عملية وأخرى نظرية، فإنه يشير إلى ما يرتبط بالقوة النظرية من مراتب أربع للعقل، هى : العقل الهيولانى، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، ثم العقل المستفاد وهو أرفع مراتب

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ ، ٣٤ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب، ٧٤ أ ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٦أ .

وقارن : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٧ .صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١١، ١١٢ .

(٢) انظر : الأبهرى : الهداية ، ص : ١٦أ .محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣٣ أ.

(٣) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٤ أ ، الهداية ، ص : ١٦أ. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ أ

وقارن : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٧ .صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١٢.

العقل في النطاق الإنساني. كما سوف نذكر حين الحديث عن نظريته فى المعرفة.

ويضيف الأبهرى إلى هذه المراتب الأربع مرتبةً خامسة، وهى مرتبة "الحدس"؛ ويطلق عليها "القوة القدسية" أو "العقل القدسي" ، وهى أعلى مراتب النفس الإنسانية[1]. وهو فى هذا يوافق ابن سينا على إضافته لمرتبة "الحدس" أو "العقل القدسى" إلى مراتب العقل؛ وهى مرتبة جديدة لم تكن موجودة من قبل عند كل من الكندى[2] والفارابى[3]. ولذلك، فالأبهرى يورد مراتب العقل كما هى عند ابن سينا، بدون زيادة أو تغيير[4].

ثالثًا : جوهرية النفس :

يؤكد الأبهرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس، حيث يشير إلى "أن النفس الناطقة ليست بجسم ولاجسمانية". وقد حاول أن يثبت قوله هذا ببراهين قاطعة، وذلك على النحو التالى[5]:

١ - إن النفس محلّ للصور العقلية؛ وكل ما هو محلّ للصور العقلية فهو غير

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٥أ . تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ أ. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ ب، ٣٤ أ.

(٢) انظر : د.جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م . ص : ٤١-٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص : ١١٨-١٢٧ .

(٤) انظر تقسيم ابن سينا للعقل ومراتبه فيما يلى : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٦٥، ١٦٦ ، الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٩، ٤٠ . العراقى: فلاسفة المشرق ، ص : ٢٣٢ - ٢٣٥ . أبو ريان : الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية ، ١٩٨٠م، ص : ٣٩٧-٣٩٩. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص: ٢٠٣، ٢٠٤ .

(٥) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٥أ، ٣٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٢٠ب-٢١ب ، الهداية ، ص : ١٦ أ، ١٦ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٤أ ، ٣٤ ب .
وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٧١-١٧٤ ، الشفاء (قسم الطبيعيات) ، ص : ١٨٧-١٩٦ .
الرازى: المباحث المشرقية ،جـ٢، ص : ٣٤٥- ٣٧٦ . العراقى: فلاسفة المشرق ، ص: ٢٢٧، ٢٢٨ .

منقسم، فالنفس غير منقسمة؛ وكل ماهو جسم أو جسمانى فهو منقسم؛ فالنفس ليست بجسم ولاجسمانية .

٢ - إن المعقولات الكلية مجردة عن المادة، فيلزم أن تكون القوة العاقلة مجردة عن المادة؛ لأنها لو كانت جسمانية لكان لها وضع مخصوص ومقدار مخصوص؛ فيكون الحال فيها مقترنًا بعوارض مخصوصة، فلايكون مطابقًا للأفراد المختلفة بالصغر، فلا يكون كليًا. فإذن القوة العاقلة ليست جسمانية.

٣ - إن القوة العاقلة مدركة للوجود المطلق، ويلزم من هذا أن تكون مجردة، لأنها لو كانت جسمانية للزم انقسام الوجود المطلق بانقسامها، فيكون كل جزء من الوجود المطلق وجودًا خاصًا، فيكون الوجود المطلق مركبًا من وجودات خاصة، فتكون الجزئيات داخلة فى ماهية الوجود الكلى وهو محال، وإلا لزم تقدم المتقدم على نفسه وهو محال . فإذن القوة العاقلة ليست جسمانية.

٤ - إنا نحكم على السواد والبياض بأنهما ضدان، فيلزم اجتماعهما فى العقل. ولو كان العقل جسمًا أو جسمانيًا، للزم اجتماع الضدين فى جسم واحد، وهو ظاهر البطلان . فإذن القوة العاقلة ليست جسمانية.

٥ - إن القوة العاقلة لو كانت فى جزء من البدن لكانت دائمة التعقل له أو دائمة اللاتعقل، وكل واحد منهما ظاهر البطلان. وإنما قلنا إنه يلزم أحدهما لأن الصورة الحالّة فى مادة ذلك الجزء، إن كانت كافية فى تعقله كانت دائمة التعقل، وإن لم تكن كافية لتوقف تعقله على حصول صورة أخرى مستأنفة، وحصولها ممتنع لاستحالة حصول صورتين مختلفين فى مادة واحدة، فيلزم أن تكون دائمة اللاتعقل. فعلم أن القوة العاقلة مجردة عن البدن ولها حاجة ما فى البدن، وإلا لما تعلقت به .

ويبدو لنا فى ضوء ما تقدم ، أن الأبهرى يحرص على القول بجوهرية النفس واختلافها عن البدن؛ وهو هنا يأخذ برأى كل من أفلاطون والفارابى وابن سينا، ويبتعد تمامًا عن رأى أرسطو فى هذه النقطة. ولعله قد أدرك -كما أدرك الفارابى وابن سينا أو تأثر بهما - أن جوهرية النفس عند أرسطو تعود إلى أنها

صورة الجسم وليست لأنها خالدة[1] . فالأبهرى هنا لم يخرج عن السنّة التى استنّها الفارابى[2] وأكدها ابن سينا[3] وعززها الغزالى[4] ؛ تلك السنّة التى انبثقت لديهم من الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية التى تصرّح ببقاء النفس بعد الموت .

رابعًا : حدوث النفس وقدمها :

حاول الأبهرى البرهنة على حدوث النفس، حيث اشترط حدوثها بحدوث البدن؛ وهو فى هذا الرأى يوافق كل من أرسطو[5] وابن سينا[6] ويخالف أفلاطون[7].

---

(١) والسبب فى هذا يرجع إلى أن نظرية النفس الأرسطية تستمد أصولها من مبدأ الهيولى والصورة وأنهما متلازمان، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجود الآخر .

(٢) د. إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م. ص: ١٠٨ .

(٣) انظر : مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، جـ ٢ ، ص : ١٥٨-١٦٥ . قاسم : فى النفس والعقل، ص : ٨٨- ٩٣ .

(٤) انظر : الغزالى : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة. ص: ٢٥٦- ٢٧٣ ، مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية (نشرة محيى الدين الكردى) الطبعة الرابعة ، القاهرة، ١٩٣٦م ، جـ٣، ص : ٥٢-٦٠ .

(٥) وذلك لأن أرسطو يرى أن النفس وهى صورة لايمكن أن تسبق الجسم الذى هو مادتها؛ والعلل الصورية مساوقة دائمًا لمعلولاتها فى الوجود . (انظر : مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص: ١٨٠).

(٦) انظر محاولة ابن سينا للبرهنة على حدوث النفس فى : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ١٩٩-٢٠١ ، النجاة ، ص : ١٨٣-١٨٩ . العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ص : ٢٢٨-٢٣٠ . جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص: ١٨٦-١٨٧ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٧، ١٠٨ . د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م. ص:٢٩٨- ٣١٠ . د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م. ص: ٢٣٨-٢٤٣.

(٧) انظر موقف أفلاطون من قدم النفس فى : قاسم : فى النفس والعقل، ص : ٥١- ٦٠ . مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص: ١٨٤ وما بعدها . أفلاطون: فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. على سامى النشار وعباس الشربينى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م . ص: ٢١٦-٢١٩ .

ويشير الأبهرى -فى مناقشته لهذه المسألة - إلى أننا لو فرضنا أن النفس كانت موجودة قبل البدن، فإما أن تكون واحدة أو كثيرة، وكلاهما ظاهر البطلان؛ لأن النفس لو كانت كثيرة ، فالامتياز بين أفرادها؛ إما أن يكون بالماهية ولوازمها، وهو محال لاشتراكها فى النوع ؛ أو بالفعل الخارجى، وهو محال لكونه تخصيصًا بلامخصّص؛ أو لسبب التعلق بالأبدان وهو محال، إذ يلزم أن تكون النفس متعلقة بالبدن قبل وجود البدن(١).

ويؤكد الأبهرى أن النفس لابد أن تكون حادثة مع حدوث البدن، فليست النفس إذن موجودة قبل البدن، لأنها لو كانت موجودة قبله لكانت متعينة قبله، فلا تكون بعينها متوقفة عليه، فتكون مستغنية عنه؛ ولو كان الأمر كذلك لما تعلقت به. فإذن لم لايجوز أن تكون النفس مستغنية عن البدن، وتكون النفس لشرط حدوث البدن موجبة للتعلق به، فيلزمها التعلق بعد الحدوث(٢).

وفى ضوء ذلك، تبين لنا أن حدوث النفس عند الأبهرى إنما يعنى مجرد تعلقها بالبدن، فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلقت به؛ وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة(٣). وعلى هذا، فالنفس عند الأبهرى إذا كانت حادثة مع حدوث البدن، فإن هذا لايمنعنا من تأكيد خلودها بعد فساد الإنسان

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٦أ ، الهداية ، ص : ١٦ ب، ١٧أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٢ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٤ب .

(٢) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٤٢ب، ٤٣أ ، الهداية ، ص : ١٧ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٥ أ .

(٣) يفترض د. فتح الله خليف أن ابن سينا يميل إلى مثل هذا الرأى فى قرارة نفسه (د. خليف: فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م، ص : ١٤٠، ١٤١) ؛ إلا أن د. جعفر آل ياسين يوضح كيف انتهى ابن سينا إلى هذا الرأى مستندًا إلى القاعدة السينوية فى كتاب النجاة، وهى تنص على أنه (ليس إذا وَجَبَ حدوث شىء مع شىء يجب أنْ يبطل مع بطلانه) إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشىء قائمة بذلك الشىء وفيه) . كما يستند إلى القاعدة السينوية الثانية التى تقرر أنَّ كل بسيط "ليس فيه قوة أنْ يفسد" . وبذلك يزيل التناقض الذى لاحظه معظم الباحثين العرب ومنهم د. مدكور، فيما ذهب إليه ابن سينا من أن النفس حادثة بحدوث البدن، ومن أنها تصدر عن العقل الفعال. (جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص : ١٩٠، ١٩١) .

بعد الموت[١].

من أجل هذا، نرى أن الأبهرى هنا يستند إلى رأى أفلاطون وأفلوطين من أن النفس تعد جوهرًا قائمًا بذاته مستغنيًا عن البدن. ولذلك، فهو يحاول أن يوفق بين كل من أفلاطون وأفلوطين من ناحية وبين أرسطو من ناحية أخرى. فالأبهرى إذن لايخرج عن الإطار الفلسفى السينوى فى مسألة حدوث النفس وقدمها.

رفض التناسخ :

تعد فكرة التناسخ من أهم الأفكار التى ارتبطت بمسألة حدوث النفس وقدمها عند معظم الفلاسفة المسلمين. وإذا ما حاولنا معرفة رأى الأبهرى فى التناسخ لتبين لنا أنه يرفض التناسخ رفضًا تامًا، وذلك لأنه: لما كانت علاقة النفس بالبدن علاقة تدبير، فإن كل نفس تتعلق ببدن معين وتدبره. ولذلك يلزم أن لايتعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ، لأنه لو حدث ذلك للزم أن يكون للبدن الواحد نفسان مدبران، وهو ظاهر البطلان. لأن كل واحد منا يعلم علمًا بديهيًا وعقليًا أن مدبر بدنه أمر واحد؛ فالتناسخ إذن أمر لاطائل من وراءه. وبهذا ينقد الأبهرى رأى أرسطو فى إقامة إبطال التناسخ على أساس أن النفس حادثه بحدوث البدن[٢].

ويلاحظ هنا، أن الأبهرى فى حديثه عن إبطال فكرة التناسخ ، قد تأثر بما سبق أن قرره الفارابى[٣] من قبل وكان له أثر كبير فى فلاسفة الإسلام، ومن

---

(١) لقد انتهى د. أحمد فؤاد الأهوانى إلى هذا الرأى أيضًا، وهو بصدد تفسير مذهب ابن سينا فى النفس (انظر: العراقى : فلاسفة المشرق، هامش ص: ٢٢٩).

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٦أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣أ، ٤٣ب ، الهداية ، ص : ٢٧أ ، ٢٧ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٥٥ب، ٥٦ أ .

(٣) انظر: الفلرابى : عيون المسائل (ضمن كتاب : الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية)، تحقيق: فردريك ديتريشى، ليدن، ١٨٩٢م . ص : ٦٤ ، تجريد رسالة الدعاوى القلبية، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦هـ . ص: ١٠ .

بينهم ابن سينا[1] .

خامسًا : خلود النفس :

يقرر الأبهرى أن النفس الإنسانية سواء أكانت حادثةً أم لم تكن، لاتنعدم بعد فساد البدن، لأنها لو انعدمت فإما أن تنعدم بفساد صورتها أو لاتنعدم بفساد صورتها. وذلك لأن الصورة الجوهرية يمتنع عدمها بعد الوجود إلا بفساد صورتها؛ كما أنها لو فسدت لكان منها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل؛ والفاسد بالفعل غير القابل للفساد، لأن القابل للفساد يبقى مع الفساد والفاسد بالفعل لايبقى معه، فالقابل غير الفاسد[2] ؛ فتكون النفس مركبة من مادة وصورة، فلا تكون بسيطة وهو محال؛ فهى إذن باقية ببقاء علتها الموجدة»[3].

فالنفس عند الأبهرى بهذه الصورة لاتنتمى إلى عالم الشهادة، وإنما تنتمى إلى عالم الغيب حيث لاكون ولافساد؛ ومن ثمة، فهى بسيطة وليست مركبة بأى معنى من معانى التركيب. ولذلك فهى لاتقبل الفناء أو الفساد، لأن الفساد معناه انحلال التركيب .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما أثبته الأبهرى بخصوص خلود النفس وبساطتها؛ يرجع بنا إلى ابن سينا فى كتابيه "الشفاء"[4] و "النجاة"[5] ، حيث اعتمد على برهان البساطة فى إثبات خلود النفس[6] ؛ وبرهان البساطة السينوى

---

(١) انظر : ابن سينا : الشفاء – قسم النفس ، ص : ٢٠٧ ، النجاة ، ص : ١٨٩ .

(٢) إن القابل هو الهيولى والفاسد بالفعل إنما هو الصورة ، فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة وهو محال .

(٣) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٦ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣أ ، الهداية ، ص : ٢٧أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٥٥ب .

(٤) ابن سينا : الشفاء – قسم النفس، ص : ٢٠٢- ٢٠٧ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص : ١٨٥- ١٨٩ .

(٦) انظر : مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ٢، ص: ١٧٦-١٨٨ . قاسم : فى النفس والعقل ، ص : ١٧٢ . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٤٤-٢٤٧ =

ليس شيئًا آخر سوى برهان المشاركة الذى قدمه أفلاطون فى محاورة فيدون(1). ومن ثمة ، فإن فكرة البساطة التى نجدها عند الأبهرى تعود إلى أفلاطون الذى استخدمها لأول مرة فى التدليل على خلود النفس، ثم استخدمها ابن سينا بعد ذلك لاثبات خلود النفس أيضًا. وقد أصبحت برهنة ابن سينا هذه نهجًا لكثير من الفلاسفة المتأخرين(2) ، من أمثال الرازى(3) وغيره؛ إذ بدت فى نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها(4).

ولما كان مذهب الأبهرى فى النفس هو الأساس الذى أقام عليه أراءه فى المعرفة والنبوة والمعاد، فينبغى علينا عرض آرائه فى هذه الموضوعات وبيان كيفية ارتباطها بالنفس.

النفس وصلتها بالمعرفة :

تجمع نظرية المعرفة عند الأبهرى بين النظرة الحسية والنظرة العقلية، كما أنها تعتمد على تصنيفه للقوى المدركة إلى نوعين ، أولهما : القوى المدركة الحاسة، وهى التى تقوم بمهمة الإدراك الحسى، وثانيهما : قوى النفس العاقلة، التى تمارس النشاط الإدراكى العقلى. وسوف نشير إلى ذلك على النحو التالى :

- سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص : ٣١٩ - ٣٢٨ . فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام ، ص : ١٤٢- ١٤٥ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، ص : ١٢٠ - ١٢٢ . جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ، ص : ١٩١ ، ١٩٢ .

(1) انظر : أفلاطون ؛ فيدون ، ص : ٤٣- ٦٣ . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص : ٩٠ . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م. ص: ١٩٥. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١، ص: ١٨٥ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، ص : ١٤٤ .

(2) وعلى الرغم من ذلك، فإن سيف الدين الآمدى قد وجه نقدًا شديدًا لفكرة بساطة النفس، حيث أبطل استدلال الفلاسفة على خلود النفس ببساطتها. (انظر : الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م. ص: ٢٩٥).

(3) الرازى : المباحث المشرقية ،جـ٢ ، ص : ٤٠٠ - ٤٠٢ .

(4) مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ٢ ، ص : ١٨٨ .

أولاً : المعرفة الحسية:

يتناول الأبهرى موضوع الإدراك الحسى بتقسيمه إلى نوعين من الإحساس، وهما: الإحساس الظاهر الذى يتم بواسطة الحواس الخمس الظاهرة، والإحساس الباطن وهو وظيفة الحواس الباطنة .

١ ـ الحواس الظاهرة :

يرى الأبهرى أن الإحساس الظاهر ينحصر فى إدراك صورة المحسوس الخارجى ، نتيجة انفعال الحواس الظاهرة بالمحسوسات الخارجية؛ كما يشير إلى كيفية عمل هذه الحواس على النحو التالى :

أ) **حاسة اللمس** : وهى قوة منبثة فى جميع جلد البدن، تدرك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، والصلابة واللين، واللزوجة والهشاشة، والثقل والخفة(١). وهذه الحاسّة -كما يقول الأبهرى- أهم الحواس، ولايمكن وجود الحيوان بدونها؛ فحاسة اللمس تجعله قادرًا على إدراك تأثير الأشياء عليه، فيميز بين ما ينفعه وما يضره(٢).

ويرى الأبهرى أن اللمس يحس بالحرارة والبرودة لما يعرض لآلة اللمس - أى اللحم والعصب(٣) - من الانفعال بهما، لابتفريق الاتصال(٤) وإلا لما وقع الاحساس بالحرارة احساسًا متشابهًا فى جميع مواضع اللمس، بل يجب أن يقتصر على موضع التفريق. أما الملاسة والخشونة، والثقل والخفة، فإنما تُدرك بانحصار

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٢ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

(٢) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ ، عنوان الحق، ص : ٣٢ ب .

(٣) يعد اللحم والعصب آلة ووسط لحاسة اللمس كما هو الحال عند ابن سينا .

(٤) يعنى بتفريق الاتصال ما يحدث فى الأعضاء من تغير فى التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد، والجرح للّحم، والكسر أو الصدع للعظم وغير ذلك . (د. عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦١م . ص:٩١) .

الآلـة[1]. واللمـس كمـا يُـدرك الكيفيـات ، فكذلـك يُـدرك تفريـق الاتصـال وعوده[2]. وهذا يعنى ، أن الكيفيات الملموسة المختلفة تُحدث فى الجلد أو اللحـم انفعالات مختلفة للعناصر الداخلة فى تركيبه؛ ولذلك فإن الجلد أو اللحم يجـب أن يكون فى ذاته مزاجًا متوسطًا بين الكيفيات المحسوسة؛ وبالتالى فهو لايحس إلا مـا يزيد على كيفيتها.

ب) **حاسة الذوق** : وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان، تُشعر بالطعم الوارد بواسطة رطوبةٍ عارية[3] عن كيفيـة يتكيـف بهـا وتؤديها كما هى، فتدركها قوة الذوق. ويشير الأبهرى إلى أن حاجة الحيوان إلى هذه الحاسة، أهم الحاجات المتعلقة بـالحواس بعد اللمس[4].

جـ) **حاسة الشم** : وهى قوة فى مقدم الدماغ مستغنية عـن المماسـة، فإذا وصـل الهواء المنفعـل مـن كيفيـة ذى الرائحـة أو البخـار المتحلّـل منـه إليها، وقع لها شعور[5]. وهذا يعنـى، أن الهـواء يتكيـف بتلـك الكيفية ويؤديها إلى حاسة الشم.

د) **حاسة السمع** : وهـى قـوة مودعـة فـى العصـب المفـروش فـى بـاطن سـطح الصمـاخ، تُـدرك مـا يـؤدى إليهـا الهـواء المنضغـط بـين قـارع

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٢ ب، ٣٣ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ .

(٢) أى رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى . (عثمان نجاتى : الإدراك الحسى، ص ٩١) .

(٣) الرطوبة العارية عن الكيفية هى اللعاب الذى يقوم بدور الوسيط بالنسبة لحاسة الذوق .

(٤) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٣ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٩ . الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص : ٢٣٧، ٢٨١، ٢٨٢ .

(٥) انظر : الأبهرى: عنوان الحق، ص : ٣٣ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٩ . الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص : ٢٣٧، ٢٨٢، ٢٨٣ .

ومقروع، وهو الصوت والحروف[1].

ويشير الأبهرى إلى كيفية حـدوث الصوت والحـرف، بقولـه: "إن الصوت يحدث من تموج الجسم الرطـب السيال المنضغـط من بـين جسـمين متصـاكّين متقـاومين بقـرع أو قلـع يُوجـب حركـة الهـواء بعنـفٍ، فإذا انتهـى التمـوّج إلى الصمـاخ وفـى تجويفه هواء راكد يموجه ويشـكله بشـكل نفسـه، وتقـع علـى جلدة ممدودةٍ على عصبة مقعرة كمدّ الجلد على الطبل، فتشعر بهـا القـوة. وإدراك الحـرف بسـبب التقطيعـات التـى تعــرض للصوت والصدى، إنما يحصل من انعكاس الهـواء المتمـوج مـن مصادمٍ عالٍ كجبلٍ أو حائطٍ محفوظًا منها التقطيعات"[2] .

هـ) حاسة البصر : وهى قوة مرتبة فى التقطاع الصلبى بين العصبتين الآتيتـين إلى العينين، تدرك صورة ما تنطبع فى الرطوبة الجليديـة فـى العـين من صور الأجسام ذوات الألوان المتأدية من الأجسـام الشـفافة إلى سطوح الأجسام الصقيلة[3].

ويُلاحظ هنا أن الأبهرى فى كتابيه "عنوان الحق" و "تـنزيل الأفكـار" يبـدأ بحاسة اللمس أبسط الحواس، مارًا بالذوق، ثم الشم، ثـم السـمع، منتهيًـا بـالبصر وهو أكثر الحواس تعقيدًا. أما فى كتابـه "الهدايـة" فيبـد بحاسـة البصـر أولاً، مـارًا بالسمع، إلى الشم، ثم الذوق، منتهيًا باللمس .

وبهذا يتفق الأبهرى مع ماذهب إليه ابن سـينا فـى مختلـف مؤلفاتـه، حيـث يبدأ فى كتابه "الشفاء" بحاسة اللمس أبسط الحواس وينتهى إلى ماهو أكثر تعقيـدًا

---

(١) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص: ٣١ ب .

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٣ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب .

وقارن: ابن سينـا: النجاة ، ص : ١٥٩. الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص : ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٨٧ .

(٣) انظر : محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب . الأبهرى: عنوان الحق ، ص ٣٣ أ .

وقارن : ابن سينـا : النجاة ، ص : ١٥٩ . الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص : ٢٣٧ .

وهى حاسة البصر[1]. أما فى كتابيه "النجاة" و "مبحث عن القوى النفسانية" ، فيبدأ بحاسة البصر أولاً، ثم السمع، ثم الشم، ثم الذوق، وأخيرًا اللمس[2].

٢ ـ الحواس الباطنة :

يرى الأبهرى أن الإحساس الباطن هو إدراك صور المحسوسات والمعانى الجزئية الموجودة فيه. ولذلك يقسم القوى الباطنة إلى قوى مدركة للصور وقوى محركة، والمدركة إلى مدركة فقط وإلى مدركة متصرفة. والأولى إما مدركة للصور، وهى الحس المشترك؛ أو حافظة لها وتسمى الخيال، وهى التى تتخيل صور المحسوسات بعد زوالها عن الحس . وإما مدركة للمعانى الجزئية. والثانية هى المتصرفة فى المدركات المخزونة فى الخيال والحافظة بالتفصيل والتركيب، وهى التى تركب صورة إنسان ذى رأسين، وتركب جبلاً من ياقوت، وبحرًا من زئبق؛ وتفصل رأس الإنسان عن بدنه، حتى تحصل لها صورة الإنسان عديم الرأس. وهذه القوة إن استعملتها القوة الوهمية يقال لها "المتخيلة" ، وإن استعملتها النفس الناطقة يقال لها "المفكرة"[3] .

وبهذا يكون الأبهرى قد بين الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى من خلال وظائف القوى المدركة. كما إنه بين العلاقة بين كل نوع منهما والآخر. وبذلك لايخرج الأبهرى هنا عما ذهب إليه ابن سينا[4].

ويعرض الأبهرى بعد ذلك لمكان هذه القوى الباطنة الموجودة فى هذه القوة المدركة وكيفية عملها، وذلك على النحو التالى :

أ) الحس المشترك : وهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ، تقبل

---

(١) انظر ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٥٨-١٤١ .

(٢) انظر: ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٩ .عثمان نجاتى : الإدراك الحسى ، ص : ٧٨-٨١ .د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، ص :١٩٩.

(٣) انظر : الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٧٢ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ب. وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص : ٢٣٨ .

(٤) انظر : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس)، ص : ١٦٦-١٧١ . وقارن : العراقى: فلاسفة المشرق، ص : ٢١٠، ٢١١.

جميع الصور المنطبعة التى ترد إليها من الحواس الخمس الظاهرة، وتحس بها وتجمع بينها وتميز بعضها من بعض، وهى مركز الحواس الظاهرة(1) .

ب) **الخيال أو المصورة :** وهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ، تجتمع فيه صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك. وهى خزانة الحس المشترك؛ ويقال لها المصورة أيضًا(2).

جـ) **الوهم :** وهو قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب موجبًا للفرار، وإدراك الكلب معنى فى من أنعم عليه موجبًا للخضوع والمتابعة(3).

د) **المتخيلة :** وهى قوة فى التجويف الأوسط أيضًا من شأنها تركيب الصور بالمعانى وتفصيلها، وتجمع بين المختلفات، وتفرق بين المتباينات، وتفرض الأمور التى لاوجود لها فى الأعيان. وتسمى متصرفة ومفكرة أيضًا، وهى موجودة فى كثير من الحيوانات لما نرى فيها من تركيبات وتفصيلات عجيبة(4).

هـ) **الحافظة :** وهى قوة مرتبة فى التجويف الأخير من الدماغ، من شأنها أن تحفظ مدركات الوهم وجميع تصرفات المتخيلة ، وهى خزانة

---

(1) انظر : الأبهرى : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ أ ، عنوان الحق، ص : ٣٣ ب، ٣٤أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب، ٣٢ أ .

(2) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٣ ب، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ أ ، ٧٣ ب .محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٢ أ .

(3) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ ، الهداية، ص : ١٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ أ ، ٧٣ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٢ أ ، ٣٢ ب.

(4) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ ، الهداية ، ص : ١٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ أ ، ٧٣ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٢ أ .

للوهم، وتسمى ذاكرة وحافظة أيضًا[1].

واستكمالاً لذلك، يشير الأبهرى إلى الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع، وهو اختلاف فعل هذه القوى لخلل هذه المواضع. وذلك أنه إذا تطرق الفساد أو الآفة إلى موضع من هذه المواضع اختل فعل القوة المنسوبة إلى ذلك الموضع، لأنه لولا اختصاصها به لما اختل فعلها عند وصول الفساد أو الآفة إليه[2].

ويلاحظ هنا أن الأبهرى فى تحديده للقوى الباطنة بهذه الصورة السابقة لايخرج عن السنّة التى استنها الفارابى[3] من قبل، وتابعه عليها ابن سينا[4] والغزالى[5] والرازى[6]. وبهذا يختلف الفلاسفة المسلمون عن أرسطو الذى قسم هذه القوى إلى ثلاث، هى: الحس المشترك، والمخيلة، والذاكرة[7].

يتضح لنا مما سبق، أن الإدراك الحسى عند الأبهرى إنما يتم عن طريق انفعال الحواس الظاهرة بالمحسوسات الخارجية، فالحواس الظاهرة لاتدرك صور المحسوسات إلا عند حضور المحسوسات ذاتها. لذلك، فالإحساس هو تمثل صورة

---

(١) انظر: الأبهرى: الهداية، ص: ١٥ ب، تنزيل الأفكار، ص: ٧٣ ب، عنوان الح، ص: ٣٤أ. محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٢ أ.

(٢) انظر: الأبهرى: عنوان الحق، ص: ٣٤ أ، تنزيل الأفكار، ص: ٧٣ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٢ ب.

(٣) انظر: د.إبراهيم عاتى: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، ص: ١٣٤-١٤٥.

(٤) انظر: العراقى: فلاسفة المشرق، ص: ٢١١- ٢١٣. نجاتى: الإدراك الحسى، ص: ١٥٣-٢١٨. د.فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص: ١١٥-١٢١. د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت، باريس، ١٩٨٣م. ص:٥٢٤-٥٢٩.

(٥) الغزالى: مقاصد الفلاسفة، ص: ٣٥٦.

(٦) الرازى: المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٣٢٣-٣٣٠.

(٧) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨م. ص: ١٦٠. د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م. ص: ٦١-٧٢.

المحسوس غير مجردة عن المادة تجريدًا تامًا، فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره. ومن ثم ، فالإدراك الحسى لايكفى لإعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية.

لهذا يؤكد الأبهرى أن الحس المشترك يأخذ صورة المحسوس غير مجردة تجريدًا تامًا عن المادة، إلا أن الخيال يجردها عن تلك المادة حتى يدرك الصورة عن غيبوبة الحامل؛ ولكن لايقدر أن يجرد الماهية عن أمور غريبة لاحقة بها من وضع أو مقدار أو كيفية. كما يرى أن الوهم قد تعدى فى التجريد هاتين المرتبتين، لأنه يدرك أمورًا ليست بمادية فى نفسها كالعداوة والمحبة بين هذا وذاك، إلا أنه لايمكنه أن يجردها عن العلاقة المادية، إذ لايمكنه أن يدركها إلا متعلقة بصور خيالية[1].

ومعنى هذا، أن تجريد صورة المحسوس يتم بالتدريج من خلال قوتى الخيال والوهم، حيث نجد صورة المحسوس قد اقتربت كثيرًا من المعقول. ولكن تبقى صورة المحسوس صورة وهمية غير معقولة، كما تبقى معانى الأشياء الجزئية وصورها فى الوهم متعلقة بصور المحسوس. فبقى إذن أن تتهيأ هذه المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق النفس العاقلة وقواها.

وبناءً على هذا، فإن الإدراك الحسى عند الأبهرى سواء الظاهر أو الباطن، يعد مرحلة أولية وضرورية تتهيأ من خلالها النفس للإدراك العقلى، الذى يعتبره "أعلى مراتب الإدراكات"[2] .

ثانيًا : المعرفة العقلية :

يرى الأبهرى أن النفس فى تعقلها تتدرج فى مراتب أربع أشار إليها بقوله: "وهى إن كانت -أى النفس- خالية عن المعقولات مستعدة لها، يقال لها العقل الهيولانى؛ وإن حصلت لها المعقولات الأولية وتهيأت لاكتساب النظريات، تسمى العقل بالملكة؛ وإن حصلت لها المعقولات المكتسبة وصارت مخزونةً

---

(١) الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٣٤ ب.

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

لاتطالعها، ولها قوة على استحضارها بملكة متمكنة فيها من غير افتقار إلى كسب، تسمى العقل بالفعل؛ وإن حصلت لها المعقولات وتطالعها وتعقل أنها تعقلها، تسمى عقلاً مستفادًا، وهى أقصى كمالات الإنسان(١) .

ويلاحظ أن النفس العاقلة بما لديها من مراتب للعقل -كما سبق أن أشرنا- تستطيع أن تجرد صورة المحسوس عن المادة تجريدًا تامًا، وتحذف منها ماليس من الماهية، وتجعلها بحيث تصير مطابقة للمتخلفات(٢) . وكذلك تستنبط منها المعانى الكلية، وتستمد منها مبادئ التفكير. ومن ثم، تبقى المعرفة العقلية عند الأبهرى معتمدة على قوتى التخيل والوهم.

وبذلك تتهيأ النفس وتستعد لتقبل المعقولات الكلية المجردة التى تأتيها من المبدأ المفارق. وفى هذا يقول الأبهرى: "إن النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن صور المعقولات ، إلا أن كثرة الإحساس بالجزئيات وكثرة تصرفات النفس فى الصور الخيالية والمعانى التى فى الحافظة بتوسط القوة الفكرية، تعيد للنفس استعداد قبول صور المعقولات من المبدأ المفارق "(٣) .

ومعنى ذلك ، أن النفس فى البدء كانت خالية عن كل معرفة، لكنها مستعدة لها، إلا أن استعدادها غير كاف؛ بل هى فى حاجة إلى الإحساس بالجزئيات. وللتدليل على ذلك يستخدم الأبهرى هنا -كما هو الحال عند الرازى(٤)- نظرية الفيض السينوية. وذلك على الرغم من أنه قال أن الفياض هو المبدأ المفارق، فى حين أن ابن سينا كان يقول أنه العقل الفعال.

ولكن النفوس تختلف فى درجة استعدادها لتقبل المعقولات، لأنه إذا كان تصور شىء منها كافيًا فى التصديق بنسبة بعضها إلى بعض إيجابًا أو سلبًا حصلت المعقولات لمجرد ذلك؛ وإن لم يكن كافيًا توقف حصول المعقولات على استخراج

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ ب ، الهداية ، ص : ١٦ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص :٣٣ أ، ٣٣ ب .

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ أ .

(٣) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٤ ب ، ٣٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ أ .

(٤) انظر : محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: ٤٩٠ .

الحد الأوسط الذى يحصل بنسبة أحدهما إلى الآخر نفيًا أو إثباتًا[١].

يقول الأبهرى :".. ، الحد الأوسط فى القياس يحصل بالحدس، وهو أن يستقل الذهن باستنباطه . وقد يحصل بالتعليم المستند إلى أرباب الحدس، وتختلف مراتبه فى الكم والكيف. أما فى الكم ، فلأن بعض الناس قد يكون أكبر عدد حدس الحدود الوسطى؛ وأما فى الكيف، فلأنه قد يكون أسرع زمان حدس فيها، وتقبل الزيادة والنقصان. وتنتهى فى طرف النقصان إلى من لاحدس له البتة، وفى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل مطلوب، وفى أسرع وقت وأقصره. وهو المؤيد بشدة الصفاء المستعد لقبول العلوم دفعةً أو قريبًا من الدفعة بترتيب يشتمل على الأوساط؛ ويقال لها القوة القدسية، وهى أعلى مراتب النفوس الإنسانية "[٢] .

يتضح من النص السابق، أن النفس تتفاوت من حيث الماهية فى درجة قبول المعرفة، لأن هناك نفوسًا قابلة لأن تحصل على المعرفة دون تعلم، وهناك أيضًا نفوس تحتاج إلى التفكير والتعلّم بسبب انشغالها بتدبير البدن. ولكن ليست كل النفوس كذلك، بل هناك نفوس تستطيع أن تتغلب على جميع الشواغل، وهذه فقط هى التى يحدث لها الحدس، مما يجعلها مستعدة للاتصال بالمبدأ المفارق.

أضف إلى هذا ، أن أرباب الحدوس أنفسهم يتفاوتون فيما بينهم، وهو تفاوت تختلف مراتبه من حيث الكم والكيف.

أما من ناحية الكم، فإنه يلاحظ أن عدد الحدوس بين الناس ليس واحدًا، بل يتفاوت من حيث الزيادة والنقصان. فهناك من الناس من لاحدس له البتة؛ كما أن هناك من له حدوس فى كل مطلوب.

وأما من ناحية الكيف، فإنه يلاحظ أيضًا أن بعض الناس أسرع فى حدسهم من بعضهم الآخر؛ وهذا يعنى أن الحدس لديهم يحتاج إلى زمان أقصر.

---

(١) الأبهرى : تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ أ .

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٣٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ ب، ٣٤ أ .

والحق، أنه يمكن أن يكون أحد الأشخاص مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة تقبل العلوم دفعةً أو قريبًا من الدفعة. وهذه الدرجة التى تتميز بها النفس يطلق عليها الأبهرى "القوة القدسية" أو "العقل القدسى" ، ويعتبرها أعلى مراتب النفوس الإنسانية.

ولما كانت القوة القدسية هى التى تمكن الإنسان من الاتصال بعالم الغيب؛ فإن الأبهرى يعطى لهذه القوة أهمية بالغة فى نظريته عن النبوة؛ وذلك لأنه يعتبر النبوة ضربًا من الحدس أيضًا.

وهكذا يعرض الأبهرى نظريته فى المعرفة كما هى عند ابن سينا(١)، وكما أوردها فخر الدين الرازى متأثرًا به أيضًا فى كتابه "المباحث المشرقية"(٢).

النفس وصلتها بالنبوة والمعاد

نحاول فى هذا الجزء تبيان صلة النفس بالنبوة والمعاد عند الأبهرى، وتوضيح النهج الذى كان يتبعه لمعالجة المسائل أو الموضوعات التى تثيرها تلك الصلة . وسوف نُبين ذلك من خلال بحث الموضوعات التالية :

أولاً : النبوة

يبنى الأبهرى كل آرائه فى النبوة والوحى على نظريته فى المعرفة ويعلق على القوة المتخيلة كل الأهمية، كما علق عليها كل من الكندى(٣) والفارابى(٤)

---

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٦٦-١٦٨ ، الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٢١٢- ٢٢٠، الإشارات والتنبيهات (القسم الثانى) ، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٤٨م . ص: ٣٣٣-٤٠٠ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١٦-١٢٠ . نجاتى : الإدراك الحسى، ص: ٢٠٨، ٢٠٩ . أبو ريان: الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص : ٤٢٠ - ٤٤٤. تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م. ص : ٢٧١- ٢٧٦ .

(٢) الرازى : المباحث المشرقية ، جـ٢، ص : ٤١٦-٤٢٠ .

(٣)انظر : د. توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥م . ص: ٧٥،٧٦ .

(٤) انظر : مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٤٤٩. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١، ص : ٧٢-٧٦ .

وابن سينا[1] من قبل. إذ أن المتخيلة هي التي من شأنها تركيب صور الأشياء وتفصيلها، مثل : صورة إنسان ذى رأسين أو عديم الرأس. كما أنها تستطيع قبول الفيض من المبادئ المجردة مما يجعلها تتصل بعالم الغيب. وبهذا يتمكن الأبهرى من تفسير المنامات أو الرؤيا الصادقة والنبوة.

ويقرر الأبهرى أن النفس الناطقة إذا حصل لها هيئة استعلائية، بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعًا من قبول الفيض؛ وكانت القوة المتخيلة قويّةً، بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعدَ أن تصير حالة اليقظة مستعدةً لقبول الفيض من المبادئ المجردة، فينطبع فيها ماهو أليق بها من أحوالها أو أحوال ما يقرب منها. وبهذا يحصل للإنسان الذى يتميز بذلك إدراك الغيب على وجهٍ كلى[2].

ثم إن القوة المتخيلة التى من شأنها المحاكاة عن كل ما يليها من هيئة عقلية أو مزاجيةٍ سريعة التنقل من الشيء إلى شبيهه ؛ تحاكى تلك المعانى المرتسمة فى النفس بصورٍ جزئية مناسبة لتلك المعانى ، وتنطبع فى الحس المشترك؛ فتصير تلك الصور مشاهدة محسوسة، مثل ما يقع فى حالة النوم[3]. ومن هذا القبيل وجود الصور التى تراها طائفة من الناس دون غيرهم[4].

وهذا يعنى ، أن القوة المتخيلة تعمل فى أثناء النوم وفى بعض حالات اليقظة، بحيث تجعل النفس مهيأة لتلقى الوحى أو الإلهام من المبادئ المجردة. وبذلك تدرك النفس بعضًا من حقائق عالم الغيب. ومن ثم ، فإذا حدث ذلك فى أثناء النوم ، فهو المنامات أو الرؤيا الصادقة؛ وإذا حدث ذلك فى أثناء اليقظة،

---

(١) انظر : ابن سينا : رسالة فى بيان المعجزات والكرامات، (ضمن كتاب: التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا، للدكتور : حسن عاصى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ٢٣١. نجاتى: الإدراك الحسى، ص : ٢١٦-٢١٨ . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١، ص: ١٠٢ . مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٥٥٣، ٥٥٤ .

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٥ب ، ٤٦ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣ب .

(٣) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣ب، ٤٤ أ .

(٤) الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٦ أ .

فهو الوحى أو الإلهام. وقد يحدث لكثير من الناس رؤيا فى أثناء النوم، وهم أولياء الله الصالحون؛ ولايحدث إلا لمن اصطفاهم الله فى أثناء النوم واليقظة، وهم أنبياء الله المخلصون .

وأما المعجزات النبوية، فهى ضرب من التصورات النفسانية التى تكون سببًا لحدوث الحوادث، وإلا لما أمكن للنفس تدبير البدن بمجرد التصورات. وإذا كان الأمر كذلك كانت الهيولى العنصرية مطيعة للتصور النفسانى. ومن ثم، لاتستبعد وجود نفسٍ قويةٍ تكون نسبتها إلى عالم الكون والفساد كنسبة النفس إلى البدن؛ فتكون تصوراتها سببًا لخرق العادات، فتصدر منها الأشياء العجيبة التى هى المعجزات[1].

وهذه الخاصية قد تحصل للنفس فى مبدأ الفطرة، وقد تحصل لها بضربٍ من الكسب يجعل النفس مجردةً ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار. وصاحب النفس القوية إن كان خيرًا رشيدًا، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء؛ ويصير ذلك الخير سببًا لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمد الأقصى؛ وإن كان شريرًا واستعمل تلك القوة فى الشر، فهو الساحر الخبيث؛ وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة. وقد تحدث الحوادث الغريبة لخواص أجسام عنصرية؛ وقد تحدث لقوى سماوية فعّالةٍ بمشاركة قوى أرضيةٍ منفعلة[2].

والنبوة عند الأبهرى - كما هى عند الفارابى[3] وابن سينا[4]- تعبر عن ضرورة اجتماعية، لأن الحياة الدنيوية لاتستقيم ولاتسير على الوجه الأفضل إلا بها. وذلك لأن الإنسان لاتتم معيشته أو تولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه

---

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب ، تنزيل الأفكار، ص : ٤٤ أ .

(٢) الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب .

(٣) انظر : مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ،جـ١ ، ص : ٦٩-٧٢ . مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٤٤٦-٤٥٢. عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٩١-١٩٧.

(٤) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ٣٠٣ - ٣٠٨ . مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٥٥٩-٥٦١.

على حاجاته الضرورية، فإن غذاءه وملبسه ومسكنه كلها أمور صناعية لايمكن للشخص الواحد القيام بجملتها. فلابد من أشخاصٍ كثيرة يعاون بعضهم بعضًا، ويقضى كل واحد منهم حاجة من حاجات الآخر؛ حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيًا [(1)].

ومن المعروف ، أن الاجتماعات لاتتم إلا بمعاملة ومشاركة ، ولايتم ذلك إلا بقانون مرجوع إليه. فإنهم لو تركوا وآراءهم يختلفون، ويرى كل واحد منهم تحصيل مصالحه أرجح على مصالح غيره؛ فتقوم المنازعة والمخاصمة، ويؤدى ذلك إلى الفتن والتقاتل. ومن ثمة، اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون فى الوجود شارع تنتظم به مصالح العالم، ويكون مخصوصًا بآياتٍ ومعجزات يتميز بها عن غيره [(2)].

من أجل ذلك، يرى الأبهرى أنه لابد أن يوجد فى كل وقتٍ من أوقات الحاجة شخص موصوف بالخاصية المذكورة، ليضع لهم سننًا منسوبةً إلى أمر الله تعالى، ويعرفهم أن لهم خالقًا واحدًا قادرًا عالمًا بالسر والعلانية من حقه أن يطاع. وقد أعد الجنة لمن أطاعه وجهنم لمن عصاه، ترغيباً فى قبول ما أتى به من القوانين بالسمع والطاعة. ويقرر عظمة الله برموزٍ وأمثلةٍ من الأشياء التى هى عظيمة عندهم؛ ويعرفهم أمر المعاد على وجهٍ يتصورونه؛ ويضع لهم العبادات المختلفة ليتقربوا بها إلى الله تعالى؛ ويأمرهم بإتيانها على سبيل التكرار خوفًا من الإهمال.

وبهذا يكون الأبهرى قد تناول نظرية النبوة كما تصورها الفارابى [(3)] وأكدها ابن سينا [(4)] ، إلا أنه عرضها فى صورة تكاد تكون مطابقة لما قاله ابن

---

(١) الأبهرى : عنوان الحق، ص : ٤٦ب .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٤٦ب ، ٤٧ أ.

(٣) انظر : الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق،الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨م . ص: ١٠٨-١١٦ . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١، ص: ٦٩-٧٦ . مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٤٤٦-٤٥٢.

(٤) انظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م. (القسمان الثالث والرابع) . ص: ٨٦١-٩٠٢ ، رسالة فى المعجزات والكرامات ، ص: ٢٣١-٢٤٠. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ، جـ١، ص : ١٠١-١٠٤ . فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص : ٦١-٦٤ . مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص: ٥٥٢-٥٦٢.

سينا ونقله عنه فخر الدين الرازى[1].

ثانيًا : المعــاد

يشير الأبهرى إلى أن الناس قـد اختلفـوا فـى أمـر المعـاد إلى طوائـف أربـع، وذلك على النحو التالى[2]:

الطائفة الأولى : تذهب إلى أن النفس تنعدم مدة، ثم تعاد هى والبدن بعينها حتى تعلق النفس بالبدن.

ويرى الأبهرى أن هذا المعاد لايمكن إقامـة البرهـان العقلـى عليـه؛ فهـو مـن القضايا المقبولة من صاحب الشريعة الإلهية.

الطائفة الثانية : ترى أن وجود النفس يتوقـف علـى ذلـك البـدن بعينـه، وإلا لمـا وجدت معه؛ فإذا انعدم لزم انعدامه.

ويرى الأبهرى أن هذا الرأى ضعيف لأنه يمنـع توقـف وجـود النفـس علـى البدن، وإنما يكون كذلك لو لم تكن النفس موجودة قبل البدن. ثم إن هذا البدن شرط معد، ولايلزم من انعدام الشرط المعد انعدام المعلول.

الطائفة الثالثة : قالت بأن النفس قديمة ولكن لايمكن قيامها بذاتهـا بـدون التعلـق بالبدن، فـإذا زال البـدن وجـب أن تتعلـق ببـدن آخـر؛ وقبـل هـذا البدن أيضًا كانت متعلقة ببدن آخر.

والأبهرى هنا لايسلم بقدم النفـس ولايسـلم بأنـه لايمكـن أن تقـوم بذاتهـا بدون التعلق بالبدن. وإنما يرى أن كمال النفس متوقف على البدن، فيكون البدن آلة لكمالها فتتعلق به؛ فإذا زال البدن تبقى موجودة بعلة وجودها.

الطائفة الرابعة : قالت بأن النفس حادثة مع البدن، وهى غير قابلة للفساد؛ فتبقى

---

(١) انظر : الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٤٢٠-٤٢٥ ، المطالب العالية من العلم الإلهى، تحقيق: د.أحمد حجازى السقا، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨٧م. جـ٨، ص : ١٢٧-١٣٧.

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٧أ ، ٤٧ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ أ ، ٤٤ ب .

موجودة ولاتتعلق ببدن آخر، لأنه إذا حدث بدن فلابد وأن تحدث نفس؛ فلا تتعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ.

وهكذا يمضى الأبهرى فى عرض آراء الطوائف المختلفة فى أمر المعاد ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها؛ فجاء موقفه واضحًا جليًا يدل على إلمامه بمختلف تيارات الفكر الإسلامى؛ وقد أكد المعاد الجسمانى الذى يقرّه الشرع[1]. وهو بهذا لايبتعد عن الدين حتى حينما يذكر أن العقل لايمكنه البرهنة على هذا المعاد. ثم يعود فيفترض التسليم بصحة المعاد الروحانى الذى يفضله الحكماء والفلاسفة المسلمون[2]. ومن ثم، فالأبهرى يجمع بين المعاد الجسمانى الذى يقرّه الشرع، والمعاد الروحانى الذى يثبته العقل ولاينفيه الشرع.

ويبدو لنا أن كل آراء الأبهرى فى المعاد أيضًا، قد اقتصرت على ما أورده ابن سينا فى مؤلفاته المختلفة من ناحية[3] . ومن ناحية أخرى قد استندت على تعقب فخر الدين الرازى لها فى كتابه "المباحث المشرقية"[4] ، ونقده لها فى كتابه "الأربعين فى أصول الدين"[5] .

---

(١) يلاحظ أن الكندى لايعترف إلا بالمعاد الجسمانى الذى يثبته الشرع ويقره العقل؛ وقد استمد أدلته العقلية واستنبطها من القرآن الكريم . (انظر :الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق: د. عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٨م. (مقدمة التحقيق) ص: ٥٦، ٥٧) .

(٢) يعد الفارابى من الفلاسفة الذين يفضلون المعاد الروحانى على المعاد الجسمانى .(انظر: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨م. ص: ٦١، ٦٢. وانظر أيضًا: دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة ، ١٩٥٤م. ص: ١٧٣).

(٣) انظر: ابن سينا : النجاة ، ص : ٢٩١ ، الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق : د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، سعيد زايد، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور. الهيئة العامة لشىءون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م. جـ٢ ، ص: ٤٢٣-٤٢٧. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص: ٦٤-٦٧.

(٤) الرازى : المباحث المشرقية، جـ٢، ص: ٤٣٣- ٤٣٥.

(٥) ,, : الأربعين فى أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨م. ص: ٢٨٨- ٢٩٣.

ثالثًا : السعادة والشقاوة

ينحصر مقياس السعادة والشقاوة عند الأبهرى فى فكرة "كمال الإدراك وآفته" ، حيث يرى" إن كل لذة فهى بإدراك كمال واصل إلى الشىء ، وكل ألم فهو بإدراك آفةٍ واصلةٍ إليه"(1) . فاللذة والألم لايحدثان إلا عند حصول الفعل، ولايولّد الفعل لذة أو ألمًا إلا إذا أدرك الفاعل ما وقع له من الكمال أو الآفة بسببه. ولهذا لم يذكر الأبهرى الإدراك دون الوصول، وجمع بينهما بقوله: "حتى لو وجد الوصول دون الإدراك لم تحصل اللذة والألم، وإلا لحصل للطافح اللذة من حضور المعشوق، والألم من الضرب"(2) .

ويشترط الأبهرى فى ذلك أيضا انتفاء المانع أو الشاغل الذى يحول من كون الوصول كمالاً، وإلا لحصل للمريض اللذة بتناول الحلو. كما يحذر من وقوع الألم حتى لايحصل المنافى.

ولما كانت سعادة النفوس وشقاوتها مرتبطة بإدراك الكمال والآفة، فاللذة أو الألم تكون للنفس الناطقة من حيث هى عاقلة مدركة. ولهذا يبين الأبهرى كيف تصل النفس الناطقة إلى إدراك الكمال أو الآفة، حتى يحصل لها سبب اللذة أو الألم.

وكمال النفس الناطقة أمران، أحدهما: إدراك الموجودات بأن يحصل لها ما يمكن أن ينال من الحق الأول من ذاته وصفاته، وإدراك الموجودات المجردة والأجرام السماوية والعنصرية ، حتى تصير تجتمع فيها صور جميع الموجودات الخارجية جمعًا عقليًا. والثانى : حصول ملكة التوسط، وهو التنزيه عن الهيئات البدنية الإذعانية للقوى الجسمانية، وترسخ الهيئة الاستعلائية على البدن حتى لاتكون للنفس ميل إلى جمعه البدن، بل تكون شديدة الانصراف عن جهته(3). ويعنى هذا، أن النفس الناطقة لاتستطيع أن تبلغ سعادتها وكمالها، إلا عندما تصل إلى درجة الكمال من جهتى القوة النظرية والقوة العملية.

---

(1) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٧ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب.

(2) الأبهرى : عنوان الحق، ص: ٤٧ب .

(3) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٧ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب.

وأما آفة النفس الناطقة فأمران أيضًا، أحدهما: أن يعلم أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم، فيعرض لها شوق إلى ذلك الكمال. ثم تتمكن منها هيئات مضادة لذلك الكمال، وهو الجهل المركب؛ أعنى اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه. والثانى : استغراقها فى الهيئات البدنية والعلائق الجسمانية(١).

وبناءً على ذلك، فالنفس إذا وصل إليها كمالها وأدركته فقد حصل لها سبب اللذة، وإذا وصل إليها آفتها وأدركتها حصل لها سبب الألم . ولكن إذا كانت النفس مرتبطة بالبدن فلا تحصل لها اللذة والألم لوجود المانع، وهو الشواغل البدنية . أما إذا فارقت البدن زال العائق أو المانع، حصلت لها اللذة أو الألم(٢).

ثم يبين الأبهرى كيف تختلف مراتب النفس بعد الموت، بحسب اختلاف السعادة والشقاوة أو اللذة والألم. فيرى أن النفس إن كانت كاملة من جهتى القوة النظرية والقوة العملية، عادت إلى مبادئها القدسية وانتقشت بالكمال الأعلى، وحصل لها اللذة العليا والبهجة القصوى؛ وإن كانت كاملة من جهة القوة النظرية دون العملية ، تمكنت فيها هيئات انقيادية للبدن؛ فيبقى لها شوق إلى مقتضيات البدن. ولكن اطلاعها على عالم القدس وإدراكها الأشياء بحقائقها مما يمنعها عن التعلق ببدن آخر، فتتألم بإدراك الهيئات المنافية ألمًا عظيمًا ولايلزمها تلك الهيئات ، بل تزول مع ترك الأفعال التى كانت مع تلك الهيئات بتكرارها؛ فتنجذب آخر الأمر إلى قدس الجبروت وتتصل بمحل السعادات(٣).

وأما إن لم تكن النفس كاملة من جهة القوة النظرية، فهناك أحد احتمالين، أولهما: إن كان لها اعتقادات باطلة ولم يكن معها هيئات رديئة، فإنها تبقى بعد الموت مشتاقةً إلى إدراك الكمال، وليس فيها ما يجذبها إلى بدن آخر من الهيئات الجسدانية. فلا يحصل بعد المفارقة مانع من التألم بهذه الاعتقادات، فتقع فى العذاب الدائم. وأما إن كان معها هيئات رديئة ولم تجذبها تلك الهيئات إلى التعلق

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٧ب، ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب، ٤٥ أ.

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ.

(٣) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ.

ببدن آخر، فتقع أيضًا فى الألم الدائم . وإن جذبتها إلى التعلق ببدن آخـر، يصير ذلك شاغلاً لها عن التألم[1].

وثانيهما : إن لم تكن لها اعتقادات باطلة و لم يكـن معهـا هيئـات رديئـة ، تقتضى الشوق إلى مقتضيات البدن وتُجذب إلى التعلق ببـدن آخـر؛ فيحصـل لهـا الخلاص لكنها لاتتصل بمحل السعادة. وأما إن كـان معهـا هيئـات رديئـة، فإذا فارقت أبدانها بقيت مشتاقة إلى مقتضيات البدن؛ فيحتمل أن تجذبها تلك الهيئات إلى التعلق ببدنٍ إنسانى أو حيوانى ، ويحتمل أن تبقى معذبة بتلك الهيئات[2].

تلك هى نظرية الأبهرى فى السعادة والشقاوة، وهى تستند -كمـا رأينـا- إلى كل ما أورده ابن سينا فى مؤلفاته المختلفة[3]. وهذا يدل على أن فلسفته فى النفـس كـانت بمثابـة المصدر الأساسـى الـذى ينهـل منه كـلّ أوجـلّ الفلاسـفة والمتكلمين اللاحقين عليه، وهم بصدد البحث فى النفس وعلاقتهـا بالطبيعـة من جهة وما بعد الطبيعة من جهة أخرى .

الخـاتمـة

الحقيقة أننى عندما بدأت هذا البحث، كنت أدوّن ملاحظات متفرقة بَـدَت لى فى أثناء جوانبه المختلفة، فأتت -مهما كانت درجتها من الدقة والموضوعيـة- قاصرة عن الإحاطة بفلسفة أثـير الديـن كاملـة. إلا أنه بـالرغم مـن هـذه النظـرة المحدودة لفيلسوفنا، فقد استطعنا رسم صورة واضحـة لموضـوع بحثنـا مـن حيـث الهدف والمنهج.

فمن حيث الهدف ، انتهينا إلى أن أثير الدين لم ينجح تمامًا فى التخلص مـن

(١) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ.

(٢) انظر : الأبهرى : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ، ٤٨ ب، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥أ ، ٤٥ ب.

(٣) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ٢٩١-٢٩٨ ، الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابـع) ، ص : ٧٤٩-٧٨٨، رسالة فى سر القدر (ضمن كتاب: التفسير القرآنى واللغة الصوفيـة فـى فلسفة ابن سينا) ، ص : ٣٠٣ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، ص : ٦٧-٧٣ . جميـل صليبـا : من أفلاطون إلى ابـن سينا، ص : ١٢٤-١٤٤ . مرحبـا: مـن الفلسـفة اليونانيـة إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٥٦٨-٥٧٠

سيطرة ابن سينا، الذى استطاع أن يقدم لنا مذهبًا متكاملاً فى موضوع النفس. ولذلك فمن الأمانة والاعتراف بالفضل لأهله، القول بأن أثير الدين مدين له بالكثير فى هذا الموضوع.

وابتغاءً لمزيد من الدقة، نقول : إن فلسفة ابن سينا فى النفس كانت المصدر الأساسى الذى نهل منه كل أو جل الفلاسفة والمتكلمين اللاحقين عليه، وهم بصدد البحث فى النفس وعلاقتها بالطبيعة من جهة وما بعد الطبيعة من جهة أخرى .

من أجل ذلك، فإن الأبهرى فى موضوع النفس لم يكن مبدعًا أو مجددًا، وإنما كان مقلدًا من غير شك. كما أنه استطاع أن يحافظ على التصور الإسلامى لهذا الموضوع، مثلما كان الحال عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين.

أما من حيث المنهج، فنقرر : إنه من التهافت المنهجى ما خرج به علينا عدد من الباحثين فى السنوات الأخيرة، ممن اختلط عليهم الأمر فى هذه النقطة المنهجية الدقيقة. فقد راحوا يصرِّحون بأن دراساتهم للفلسفة الإسلامية مبنية ومؤسَّسة على اعتقادهم بأن "الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد ".

ولانشك فى أن هؤلاء سقطوا فى هذا التهافت تأثرًا منهم ببعض الدراسات التى كتبها عرب أو مستشرقون -قدماء أو محدثون- فى الفلسفة الإسلامية، وهى دراسات لايملك أصحابها شيئًا من الأدلة العلمية على هذا الرأى المتهافت . وذلك لأنه من الواضح لدينا أن منظور المتدبر أو الباحث الجاد سيختلف كثيرًا، وهو يتدبر نصوص التراث ذاتها، وفقًا لمحددات ومقولات البحث العلمى الصحيح.

وأخيرًا يتلخص منهجنا بصدد معالجة إشكالية الفكر الإسلامى وتطوره فى الجمع بين الأمرين ، أعنى تجنب الأحكام العامة والمطلقة بشأن هذا الفكر، من جهة؛ والحث الشديد على البحث العلمى الدقيق لبنية الفكر الإسلامى عبر العصور المختلفة، من جهة أخرى. ومن ثم، ترتقى هذه الملاحظة بشقيها إلى الكشف عن أبعاد ثرية وعميقة والوصول إلى أحكام دقيقة لمن يبحث ويتأمل .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١ - ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، تصحيح وفهرسة: الأب أنطون صالحانى اليسوعى، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣.

٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٨م .

٣ - ابن سينا : (قسم الإلهيات) تحقيق : د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، سعيد زايد، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور. الهيئة العامة لشىءون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

٤ - ,, ,, : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القسم الثانى - دار إحياء الكتب العربية) مصر، ١٩٤٨م. (القسمان الثالث والرابع - دار المعارف) مصر، ١٩٥٨م .

٥ - ,, ,, : رسالة فى بيان المعجزات والكرامات، (ضمن كتاب: التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا، للدكتور حسن عاصى) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣م.

٦- ,, ,, : رسالة فى سر القدر، (ضمن كتاب: التفسير القرآنى...) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م .

٧- ,, ,, : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محيى

الدين صبر الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

٨ - أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، بدون تاريخ.

٩ - ,, ,, ,, : مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية ، نشرة محيى الدين الكردى، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ١٩٣٦م.

١٠- أبو نصر الفارابى : عيون المسائل ، (ضمن كتاب: الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية) تحقيق : فردريك ديتريشى، ليدن، ١٨٩٢م .

١١- ,, ,, ,, : تجريد رسالة الدعاوى القلبية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦هـ.

١٢- ,, ,, ,, : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨م.

١٣- أبو يوسف الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د.عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة ، القاهرة، ١٩٧٨م .

١٤- أثير الدين الأبهرى : الهداية فى الحكمة، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ١٣٨ حكمة وفلسفة.

١٥- ,, ,, ,, : تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٦٩ فلسفة.

١٦- ,, ,, ,, : عنوان الحق وبرهان الصدق، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٢٧٧ فلسفة.

١٧- أفلاطون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. على سامى النشار، عباس الشربينى، دار

المعارف، مصر، ١٩٦٥م.

١٨- أرسطو طاليس : في النفس ، ترجمة : إسحق بن حنين ، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - لبنان، ١٩٨٠م.

١٩- ألدومييلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة: د.عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، مراجعة : د. حسين فوزى، دار القلم، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٢م .

٢٠- إبراهيم عاتي (دكتور) : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م .

٢١- إبراهيم مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف ، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٢- إسماعيل باشا البغدادى: هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) ، مكتبة الإسلامية والجعفرى تبريزى، الطبعة الثالثة، طهران، ١٩٦٧م.

٢٣- توفيق الطويل (دكتور) : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥م .

٢٤- تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م .

٢٥- جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، مطبعة الهلال، مصر، ١٩٣١م.

٢٦- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م .

٢٧- جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٨٤م.

٢٨- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م .

٢٩- ,, ,, ,, : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت ، ١٩٨٣م .

٣٠- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

٣١- خير الدين الزركلى : الأعلام ، الطبعة الثانية.

٣٢- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣٣- ديفيد .أ . كنج : فهرس المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٤- السيد الشريف الجرجانى : التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٥- سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشىءون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م .

٣٦- سليمان دنيا (دكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١م .

٣٧- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م .

٣٨- عثمان نجاتى (دكتور) : الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦١م .

٣٩- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت،

بدون تاريخ .

٤٠- فتح الله خليف (دكتور) : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٦م .

٤١- فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ ،جـ ٢ .

٤٢- ,, ,, ,, : الأربعين فى أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨م .

٤٣- ,, ,, ,, : المطالب العالية من العلم الإلهى، تحقيق : د.أحمد حجازى السقا، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م . (الجزء الثامن).

٤٤- كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ترجمة: د. محمود فهمى حجازى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م. (القسم الخامس) .

٤٥- م. ستترك : مادة إربل دائرة المعارف الإسلامية ، دار المعرفة ، بيروت، بدون تاريخ . (المجلد الأول) .

٤٦- محمد بن مبارك شاه البخارى: شرح هداية الحكمة ، مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٥٦٣ حكمة وفلسفة .

٤٧- محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ، بيروت، ١٩٦٣م .

٤٨- محمد عاطف العراقى (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة ، ١٩٧٨م .

٤٩- محمد على أبو ريان (دكتور) : الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٠م .

٥٠- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت- باريس، ١٩٨٣م .

٥١- محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨م .

٥٢- محمود قاسم (دكتور) : فى النفس والعقل ، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩م .

٥٣- مصطفى النشار (دكتور) : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧م .

٥٤- نصير الدين الطوسى : أساس الاقتباس فى المنطق، ترجمه عن الفارسية: منلا خسرو، تحقيق : د.حسن محمود عبد اللطيف، د. محمد السعيد جمال الدين، (طبع بالآلة الكاتبة) ، القاهرة، ١٩٨٠م.

٥٥- يحيى هويدى (دكتور) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٥٦- يوسف إليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٧- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨م.

ثانيًا : المراجع الاجنبية :

1- Lalande, Andre : Dictionnaire du vocabulaire technioue et critique de la philosophie. Paris, 1976.

الفصل الخامس

نصير الدين الطوسى
وأثره فى تطور الفكر الفلسفى الإسماعيلى
فى القرن السابع الهجرى

تقديم :

ترك نصير الدين الطوسى للتراث الإسلامى آثارًا عظيمة، تمثلت فيما أفاد به الفكر الإسلامى من علم دوّنه؛ وما ترك من مؤلفات فريدة فى موضوعها، كان لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الإسلامى. ولاشك أن الطوسى قد تأثر كثيرًا فى فكره بالفترة التى قضاها فى القلاع الإسماعيلية، وهى الفترة الخصبة فيما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضيات والفلك ... إلخ. ومن ثم فإن الطوسى مدينٌ للإسماعيلية فيما قدم للعلم والثقافة الإسلامية .

وفى ضوء هذه الفكرة كانت دراستنا عن نصير الدين الطوسى وأثره فى تطور الفكر الإسماعيلى فى القرن السابع الهجرى؛ فلأول مرة يُدرس الفكر الإسماعيلى عند الطوسى دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الفلسفية كما احتفظت بها كتب الإسماعيلية، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات الفلسفية وبين العوامل التى أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التى أثرت فى شخصيته فطبعتها بطوابع معينة، لم يكن من الممكن –من الناحية العلمية- أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط .

ولسنا ندعى أن دراستنا للفكر الإسماعيلى عند الطوسى تعد كشفًا جديدًا، وإنما الذى نذكره هو أننا حاولنا الربط بين هذا البحث وبين الأبحاث المعاصرة فى هذا التراث؛ فتمثلت أهمية بحثنا هذا فى أمرين:

أولهما: هو أن معظم الموضوعات المتعلقة بالفرق، لاسيما فرقة الإسماعيلية بالذات؛ هى موضوعات تصدى لها فى الغالب الأعم جمهرة المؤرخين وعلى رأسهم د.محمد كامل حسين وعبد الله عنان وبرنارد لويس وإيفانوف. ولهذا جاءت أبحاثهم أقرب لكتابة السير والتاريخ منها إلى الاهتمام بالمضمون العقدى، الذى هو لب أى بحث فلسفى عند الإسماعيلية. ومن ثم فقد ركّزنا فى هذا البحث على الناحية العقدية، وجعلناها تتخذ المقام الأول فى هذه الدراسة المتفردة عن الطوسى .

وثانيهما: وهو أن هذا المجال الذى عرفت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية الإسلامية مؤخرًا، كان بطيء الحركة عند الباحثين فى الجامعات العربية الأخرى. ذلك لأنه يرتبط بعقائد باطنية يخشى كثيرٌ من الباحثين الإنزلاق إلى متاهات منها، تتعلق بالأصول المتعددة للحركة الباطنية التى هى عماد الفلسفة الإسماعيلية .

ومهما قيل من أن الإسماعيلية تستند إلى أفلاطونية محدثة، فإن هذا الأمر يحتاج منا إلى تمحيص وردود كثيرة؛ سنحاول فى هذه الدراسة أن نعرض لها مبينين الاتجاه الخاص للأفلاطونية المحدثة عند الإسماعيلية؛ وكيف أن هذا الاتجاه يختلف فى مساره عن الفكر الأفلاطونى المحدث، والغالب على فلسفة الفارابى وابن سينا .

وأخيرًا ، فإن شخصية الطوسى، شارح الإشارات، وكاتب قلعة ألموت، وصاحب كتاب "تجريد العقائد"؛ وغيرها من المؤلفات العلمية فى مجال الرياضيات والفلك وسائر الفروع؛ كان لابد لها من وقفة تتضح فيها المسائل وتستبين فيها معالم هذه الشخصية التى جمعت بين هذه التيارات العلمية والفلسفية المتعارضة أحيانًا ، ثم المتفقة أخيرًا فى فكر الطوسى .

أولاً: نصير الدين الطوسى: حياته ..عصره... شيوخه.. تلاميذه :

لايستطيع الدارس للفكر الفلسفى أن يغفل مصدرًا هامًا من المصادر التى تسهم فى تبيان ملامح هذا الفكر، وتسجل محتواه، وتكشف عما اضطرب فيه من روافد المعرفة. وهذا المصدر هو التركيب النفسى وأثر الطفولة والصبى، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال فى تطوير مفهوم الفكر وإعطائه سمات واضحة، تتوافق مع العصر الذى كانت تعيشه شخصية فليسوفنا، أى القرن السابع الهجرى. وهذا ما نعبر عنه بفكرة الارتباط بين الفكر والواقع .

ومن ناحية أخرى، فإن البحث فى الأحوال السياسية للعصر الذى يعيشه الطوسى تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية، برغم ما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات، أثرت بالتالى على الأحوال الثقافية والاجتماعية .

وحين نستعرض المؤثرات الفكرية التى أثرت على التكوين الفكرى للطوسى، نلقى الضوء على الأصول أو البذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور الدراسة .

وإذا كنا أثناء البحث فى النشأة الأولى قد أوجزنا القول، فإن عذرنا فى ذلك هو عدم وجود المصادر التاريخية التى تعطينا صورة واضحة لهذه النشأة .

وهكذا قدر للطوسى أن يولد ويعيش فى هذا القرن، وأن يثير من القضايا الفكرية، ومن الخصومات المذهبية، ومن المسائل التى خرج بها عن المألوف؛ ما شغل الناس فى زمانه، وألهب خواطرهم، وما شغلهم بعد أن ترك الدنيا وترك الناس متجادلين حوله، متناظرين فيه .

(١) حياته وعصره :

حاز الطوسى مكانة متميزة فى حياته وبعد وفاته، فقد كان لتنوع معارفه ومؤلفاته صدى فى معظم المصادر التاريخية وكتب التراجم، التى أفاضت فى الترجمة له وذكر قائمة مؤلفاته .

وتذكر المراجع التاريخية[1] أن الطوسى هو: محمد بن محمد بن

(١) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، قم، جـ٦، ص: ٣٠٠. أحمد بن على المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م.جـ١، القسم الثانى، ص: ٦١٤. عباس قمى: فوائد الرضوية فى أحوال المذاهب الجعفرية، ص: ٦٠٢. الكتبى: فوات الوفيات، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م، جـ٣، ص: ٢٤٦. كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧، جـ١١، ص: ٢٠٧. ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ١٣٢٣هـ، ص: ٢٢٣.سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية، جـ٢ـ ص: ١٢٥٠. الزركلى: الأعلام، الطبعة الثانية، جـ٧، ص: ٢٥٧. د.عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٣.د.رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة: محمد موسى هنداوى، دار الفكر العربى، ١٩٤٧م، ص: ١٩٧. السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٣٩٥. الطوسى: آداب المتعلمين، تحقيق: =

الحسن[1] الطوسى[2]، ويكنى بأبى جعفر. وقد عرف الطوسى بعدة ألقاب فى حياته، فعرف باسم " نصير الدين الطوسى[3]، و"نصير الدين[4]، و"الخواجة نصير

- د.يحيى الخشاب، (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثانى، ١٩٥٧م)، مقدمة التحقيق، ص: ٢٦٧. عمرو فروخ: تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٥٥٠. Strothmann,R.,art tui dans Encylopodie d'Islam, Vol, (IV), Paris, 1934.P.1032 .

(١) يذكر هدايت أن اسم الطوسى هو "محمد بن الحسن" كما يذكر مستوفى أن اسم جده الحسين بدل الحسن؛ (انظر: عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص: ٢٣)

(٢) يذكر بن العماد الطوسى بأنه "أبو عبد الله نصير الدين محمد بن محمد بن حسن" (ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م، جـ٥، ص: ٢٣٩). كما يذكر ابن كثير الطوسى بـ"محمد بن عبد الله الطوسى"، (ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د.أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧م، جـ٣، ص: ٢٨٣). أضف إلى ذلك ابن تغرى بردى الذى يذكر الطوسى بـ"الخواجة محمد بن محمد ابن الحسن أبو عبد الله نصير الدين" (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، جـ٧، ص: ٢٤٥).

(٣) انظر: سركيس: معجم المطبوعات، جـ٢، ص: ١٢٥٠. الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٤٦. دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: د.عبد النعيم محمد حسنين، راجعه وقدم له: د.إبراهيم الشواربى، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٨م، ص: ٧٢. زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوق، راجعه: مارون عيسى، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٣٢، ١٢٣، ١٦١. Encylopodie d'Islam, art Tusi,Vol P:1032. محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت، هامش ص: ١٣. هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت-باريس، ١٩٨٣م، ص: ٧٧. عارف تامر: الطوسى فى مرابع ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٣١، ٦٥، ٧١، ٧٢. د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، منشورات دار الفيحاء، ١٩٧٨م، ص: ٣٩٩. السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى والسيد محمود المرعشى، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢٩٢. برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى: ترجمة أسعد عيسى، مراجعة: د.سهيل زكار، دار حسان، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٢م، ص: ٤٦. دوايت. م.رونلدش: عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجى، ص: ٢٩٣. ابن الفوطى: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة السابعة، المكتبة العربية، بغداد، ص: ٣٨٠. ل.أ. سيديو، تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابى الحلبى، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص: ٢٣٥.

(٤) انظر: ابن العماد: شذرات الذهب، جـ٥، ص: ٢٣٩. ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٧، ص: ٢٤٥. نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى، ترجمة: د.محمد مهران، دار المعارف، الطبعة -

الدين"[1]، و"الخواجة نصير الملة والدين"[2]، وغير ذلك من الألقاب[3] التي غالبًا ما يضعها أصحاب كتب التراجم.

ويدعو كل من خدابخشي ومعصوم علي، ومرحبا الطوسي بـ"المحقق"؛ والأردستاني يدعوه بـ"فخر الحكماء ومؤيد الفضلاء"؛ وداويت يدعوه بـ "الفيلسوف الفلكي والمجتهد" ويدعوه أخيرًا أغابزرك بـ"سلطان المحققين وأستاذ الحكماء والمتكلمين". وقد عرفته أوروبا بـ"نصير[4] الدين أوطوسي"؛ ولعل الذي أشاع هذا اللقب كثيرًا في المحدثين هو طومسن (Thomson) في كتابه Practical philosophy of Muhammadan people, London, 1839. ومنه سرى إلى كتاب الإسلاميات من الباحثين المستشرقين[5] .

- الأولى، ١٩٥٨م، ص: ٤٤٤. كحالة: معجم المؤلفين: جـ١١، ص: ٢٠٧. د.عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: ٥٥٠.

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣، ص: ٢٨٣. سركيس: معجم المطبوعات، جـ٢، ص: ١٢٥٠. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٣٨٤. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ٧، ص: ٢٤٥. السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، ص: ٢٩٢.

(٢) انظر: الشيخ يوسف بن أحمد البحراني: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الدين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٢٤٥.

(٣) انظر: ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ص: ٢٢٣؛ المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك، ص: ٦١٤. السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، ص: ٢٩٢. ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣، ص: ٢٨٣. ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق د.السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٦٠١. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٩٩.

(٤) كلمة "نصير" كلمة عربية تعني مراقب، وبالفارسية تعني رئيسًا أو من يتقلد وظيفة عالية. (La Grande Encylopodie, art: Nsir der Blonchet, E. Paris, XXIV,P:817). وفي لسان العرب لابن منظور: النصير فعيل بمعنى فاعل أو مفعول لأن كل واحد من المتناصرين ناصر ومنصور. وقد نصره ينصره نصرًا إذا أعانه على عدوه وشد منه، والتناصر: التعاون على النصر. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، المجلد السادس، (مادة نصر)، ص: ٤٤٤٠).

(٥) انظر : الأعسم: الطوسي. ص: ٢٤. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٣. مرحبا: المرجع في تاريخ العلوم، ص: ٣٩٩.

مولد الطوسي:

ولد الطوسي في يوم السبت، حادي عشر، شهر جمادي الأولى، وقت طلوع الشمس سنة ٥٩٧هـ=١٨فبراير ١٢٠١م[١] وينص عباس قمي أن البرجردي قد أثبت تاريخ ميلاد الطوسي في بيتين من الشعر هما:

ثُم نصيرُ الدّينِ جدُّهُ الحَسَنْ　　　العَالِمُ النحْرِيرُ ، قـدوةُ الزَّمنْ

مِيْلادُهُ يا حرْزُ مَنْ حِرْزَ لَهْ　　　وَبَعْدَ داعٍ قَدْ أجَابَ سَائِلَهْ[٢]

ويختلف المؤرخون في موضع مولد الطوسي[٣]؛ فهناك من ينص على أن مولده كان "بمشهد طوس"[٤]، ولذلك يقول روان بخشي: أن مولده بطوس متفق عليه؛ ولهذا اشتهر بالطوسي[٥]. إلا أننا نرى الخوانساري يؤكد أن الطوسي "كان أصله من جهرود ساوه أحد أعمال قم ذات النقاوة، وإنما اشتهر بالطوسي لأنه

---

(١) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٤. ابن الفوطي: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨. البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٦، ٢٤٧. طاش كبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، المجلد الأول، ص: ٢٩٤. د.رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسي، ص: ١٩٧، الكتبي: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٥٢. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ص: ٢٢٣. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. Wikens,G,M: Nasir al-Din tusi's The Nasiran Ethics. :London,1974. P: 12. د.عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: ٥٥٠. الأعسم: الطوسي، ص: ٢٥. Encylopodie d'Islam, P: 1032 . عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك في العراق، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٨م، ص: ٢٣. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٧.

(٢) عباس قمي: فوائد الرضوية، ص: ٦٠٤، نقلاً عن البرجردي في نخبة المقال، وانظر: الأعسم: الطوسي: ٢٥.

(٣) ينفرد د.رضا زادة بأن الطوسي ولد بضواحي قم (د.رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسي، ص: ١٩٧).

(٤) الكتبي: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٥٢. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك ص: ٣٣. د.عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: ٥٥٠. سركيس: معجم المطبوعات، جـ ٢، ص: ١٢٥٠، الزركلي: الأعلام، جـ٧، ص: ٢٥٧.

(٥) الأعسم: الطوسي، ص: ٢٦.

ولد بطوس[١]" .

والعبارة الأخيرة، كما يرى الأعسم، ذات أهمية وخطورة فى تحديد أصل الطوسي، لأنها تبرر الشهرة الثانية له بـ "الجهرودى"؛ فولادة الطوسى فى جهرود تعني، أنه اكتسب منها الكثير فى أثناء طفولته الأولى[٢].

ويمكن القول إن الطوسى نشأ فى هذه المرحلة فى أحضان أبيه "محمد بن الحسن" الشيعى الإثنا عشرى، وخاله" الحكيم فاضل بابا أفضل الكاشى" الفيلسوف. وبذلك نشأ الطوسى وسط الأجواء الفلسفية وظهر انطباعها فى شخصيته إلى حد بعيد، حتى تهيأت له الدراسة المنظمة فى نيسابور. وعن طريق نشأة الطوسى الأولى، نكشف علة انغماسه فى التيار الإسماعيلى فيما بعد[٣] .

وعندما بلغ الطوسى الخامسة عشرة، بدا وكأنه بدأ حياته بشوق لتحصيل العلوم والمعارف بطريقة منظمة فى نيسابور بلد العلم والفلسفة، وتعد الفترة من سنة ٦١٢هـ=١٢١٦م إلى سنة ٦١٩هـ=١٢٢٢م، وهى الفترة التى قضاها الطوسى فى نيسابور من أخصب فترات حياته الثقافية، حيث درس على يد معين الدين المصرى، وفريد الدين الداماد، وكمال الدين الموصلي. وقد كانت دراسة الطوسى فى هذه المرحلة تنصب على الحكمة والفقه والرياضيات[٤] .

وقد انتقل الطوسى بعد أن سقطت نيسابور فى أيدى المغول إلى طوس من سنة ٦١٩هـ=١٢٢٢م، إلى سنة ٦٢٥هـ=١٢٢٨م؛ أى ست سنوات قضاها الطوسى فى طوس منعزلاً، منفردًا بنفسه، وبكتبه، وبعقله؛ فكان يمارس تثقيفًا ذاتيًا فلسفيًا، حتى صار متخصصًا فى الفلسفة، فاشتهرت محاولاته فى الميتافيزيقا، والطبيعة والأخلاق والسياسة[٥]. مما أدى لأن يكون الطوسى موضع اهتمام

---

(١) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات، حـ٦، ص: ٣٠٠.

(٢) الأعسم: الطوسي، ص: ٢٦.(وهنا يوجد تناقض ظاهر لأن النص ينص على أنه ولد بطوس وليس بجهرود. وربما أصله من جهرود أى آباؤه منها) .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٧ .

(٤) الأعسم: الطوسى، ص: ٢٨، ٢٩ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٣٠.

الإسماعيليين؛ فقد التحق الطوسى بالقلاع الإسماعيلية من سنة ٦٢٥هـ=١٢٢٨م، إلى سنة ٦٥٣هـ=١٢٥٥م. وهى الفترة الخصبة فيما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية، كما سوف نوضحه فيما بعد .

وفاة الطوسى :

كانت وفاة الطوسى فى بغداد، آخر نهار الاثنين من الثامن عشر من شهر ذى الحجة، وقت غروب الشمس ٦٧٢هـ الموافق يونيو سنة ١٢٧٤م(١).وكان ذلك اليوم يوافق أيضًا لدى الشيعة يوم "غدير الشيعة"(٢)؛ وكان له من العمر خمسة وسبعون عامًا(٣) . وقد شيع جثمانه فى موكب كبير اقترن بإجلال واحترام وتعظيم؛ وقد شارك فى تشييعه صاحب الديوان والرجالات البارز(٤)، "فكانت جنازته حفلة(٥)" . ثم دفن فى مشهد موسى بن جعفر الكاظمى فى سرداب قديم البناء خالٍ من دفن ؛ قيل: إنه قد عمل للخليفة الناصر لدين الله(٦) .

علاقة الطوسى بالمغول :

عندما سقطت "قلعة ألموت" الإسماعيلية بدأت فترة جديدة فى حياة الطوسى، إذ انتقل بعدها إلى الانضمام إلى حاشية هولاكو.. وهنا لابد أن نشير إلى حقيقة لامفر من الاعتراف بها، وهى: أن الطوسى قد أعلن بشكل رسمى بأنه شيعى (اثنا عشرى)، وكان ذلك فى يوم ١٤شوال سنة ٦٥٤هـ .

---

(١) انظر : ابن الفوطى: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨٠. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٣. د.عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠. جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٦. ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٢٣. طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة،جـ١، ص: ٢٩٤. الأعسم: الطوسى، ص: ٥٤، ٥٥. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧٩. Encylopodie d'Islam, P: 1032.

(٢) الأعسم: الطوسى، ص: ٥٥ .

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٢، ص: ٢٨٣.

(٤) الأعسم: الطوسى، ص: ٥٥ .

(٥) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٥٢.

(٦) انظر: ابن الفوطى: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨٠.وقارن: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣، ص: ٢٨٣.

ومن منطلق هذا الإعلان تظهر مقدرة الطوسى الفائقة فى إقناع هولاكو، بأنه أولاً: ينتسب إلى عقيدة لاتثير غضبه، وثانيًا: بأنه على علم بالفلك والتنجيم الذى سوف يتيح لهولاكو معرفة الأحداث التاريخية التى سوف يمر بها مقدمًا. ومن ثم فإن هولاكو اكتفى بالطوسى عالـمًا بالفلك، ومستشارًا فى الأحداث، وكاتبًا لمراسلاته(١) .

وفى أواسط القرن السابع الهجرى، وفى سنة ٦٥٥هجرية على وجه التحديد، بدأ فتح المغول لبغداد. وفى اليوم الخامس من صفر سنة ٦٥٦هـ سقطت بغداد(٢) وقتل الخليفة المستعصم(٣)، وجرت بعدها الحوادث الجسام التى يشق على المؤرخ الإسلامى الكلام عنها؛ كما عبر ابن الأثير عن ذلك بقوله "لقد بقيت عدة سنين معرضًا عن ذكر هذه الحادثة استعظامًا لها ، كارهًا لذكرها فأنا أقدم رجلاً وأؤخر أخرى؛ فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام

---

(١) الأعسم: الطوسى، ص: ٤٣. وانظر: الرسالة التى كتبها الطوسى من قبل هولاكو إلى أهل الشام (نشرها الأعسم ضمن كتاب الطوسى، ص: ١٦٧) .

(٢) انظر: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العينى، عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ، حوادث سنة ٦٥٦هـ .سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦ .فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٤٧. ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٢٩. د.فؤاد عبد المعطى الصياد: المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، جـ١، ص: ٣٢٦. د.فتحية النبراوى د. محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م، جـ٢، ص: ٤٠٠.

(٣) وهو أبو عبد الله محمد بن الظاهر، وهو السابع والثلاثون من الخلفاء العباسيين، بويع بالخلافة، ولقب بالمستعصم بعد أخيه المستنصر. وقد اختلف المؤرخون فى كيفية قتل الخليفة، وحول هذا الاختلاف انظر: ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، جـ١، القسم الأول، ص: ٣٠١ .د.السيد الباز العرينى: المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٧٨، ٢١٨، ٢٢٠. سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. د.

٢٧٣ .الأعسم: الطوسى، ص: ٤٤. برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢١١.

والمسلمين.. ثم رأيت أن ترك ذلك لايجدى[1]" .

دور ابن العلقمى فى سقوط بغداد :

وهو محمد بن محمد بن على، أبو طالب، الوزير مؤيد الدين ابن العلقمى، البغدادى الرافضى؛ تولى الوزارة فى بغداد سنة ٥٦٢هـ واستمر بها أربع عشرة سنة فأظهر الرفض قليلاً. وكان وزيرًا كافيًا خبيرًا بتدبير الملك[2]؛ وقد كان المستعصم أول من يثق به ويطمئن إليه. ومن المعروف عن ابن العلقمى، أنه كان فارسيًا يعتنق مذهب الشيعة[3] .

وقد كان من نتيجة اضطهاد الشيعة فى بغداد، أن امتلأ قلب ابن العلقمى بالحقد والرغبة فى الانتقام من أهل السنة. ولذلك اتصل ابن العلقمى بهولاكو سرًا منذ سنة ٦٥٤هـ، واتفق معه على خيانة الخليفة، وأطمعه باحتلال العراق[4]. ومن ثم هيأ له الأمور بأساليب متعددة منها إشارته على الخليفة بتسريح أكثرية جنده[5] .

ويشير الكتبى إلى أنه بعد سقوط بغداد انعكس ما دبره ابن العلقمى، وندم حيث لاينفعه الندم. وكان كثيرًا ما يقول بعد ذلك "وجرى القضاء بعكس ما أملته"[6] . وذلك لأن هولاكو استدعى ابن العلقمى، وعنفه على سوء فعله مع الخليفة المستعصم، على أنه ما حفظ حق إحسانه إليه؛ ثم قال له: "لو أعطيناك كل ما تملكه ما نرجو منك خيرًا ؛ وأنت مخالف لملتنا وأهل ملتك، فما أحسنت

---

(١) ابن الأثير الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٩م، جـ١٢، ص: ١٢٨ .

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٢٥٣ .

(٣) الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١، ص: ٢٧١ .

(٤) انظر: د. نورى عبد الحميد خليل: الصراع العراقى الفارسى منذ سقوط بغداد حتى القرن التاسع الهجرى. (ضمن كتاب: الصراع العراقى الفارسى، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م. ص: ١٩٢) . وانظر أيضًا: د. أحمد عبد الكريم سليمان: المغول والمماليك حتى نهاية عصر الظاهر بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩١٤م، ص: ٣٦-٣٧. وقارن: الكتبى: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٢٥٢.

(٥) انظر: العرينى: المغول، ص: ١٧٥-١٧٨ .

(٦) الكتبى: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٢٥٣.

إليهم وقتلتهم، وسبيت حريمهم. فما لنا نحن إلا أن نقتلك، ونريح من بقى من المسلمين من شرك، ويستريح التتار أيضًا منك[1]"، ثم أمر بقتله أشر قتلة .

موقف الطوسي من سقوط بغداد :

يذهب بعض المؤرخين[2] إلى أن نصير الدين الطوسي، قد شهد واقعة بغداد، وفي هذا يقول ابن كثير: "وكان معه في واقعة بغداد، ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو بقتل الخليفة، فالله أعلم[3]" .

ويذهب البعض الآخر[4]، إلى أن الطوسي هو الذى هون أمر فتح بغداد على هولاكو، حينما حذره مستشاره المنجم حسام الدين بوقوع حوادث جسام إذا سفك دم الخليفة. إلا أن الطوسي هون عليه الأمر وأيد رأيه ببراهين عملية تثبت أن مثل هذه الحوادث لم تقع عند قتل يحيى بن زكريا، ولاعند وفاة النبي، ولاعند قتل الحسين .

وعلى أية حال، فإن الطوسي قد سكت عن الحادث، و لم يدافع عن انهيار عرش المسلمين؛ بل وجدناه يؤرخ لفتح بغداد من وجهة نظر مراقب في الجانب المغولى، في رسالته المشهورة: "استيلاء المغول على بغداد"[5] وكل ما فعله الطوسي أن ذكر أن هولاكو قد رحل من بغداد في يوم الأربعاء ١٤ من صفر

---

(١) انظر: العريني: المغول، ص: ١٧٩.

(٢) انظر : ابن الفوطي: الحوادث، ص: ٣٢٠ . ابن العبرى: مختصر تاريخ الدول، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٤٧١.الصياد: المغول في التاريخ، جـ١، ص: ٢٦١. ألدوميلي: العلم عند العرب وأثره في العلم العالمي، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢. ص: ٢٩٧ .

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٣، ص: ٢٨٣. وانظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤ .

(٤) انظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٣٣ .د. نورى عبد الحميد: الصراع العراقي الفارسي، ص: ١٩١. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢١١. الصياد: المغول في التاريخ، جـ١، ص: ٢٦٠.

(٥) الأعسم: الطوسي، ص: ٤٤.

وقارن " Nasr, S,H, Islamic studies, Beirut, 1967, P:18 .

سنة ٦٥٦هـ. وذلك بسبب عفونة الهواء، ونزل بقرية بالقرب من بغداد تدعى "وقف" حيث استدعى الخليفة، وقضى عليه فى ذلك اليوم[1] .

والحقيقة التي نراها، أن مسرح الأحداث السياسية فى منطقة الشرق الإسلامى، كان مهيئًا تمامًا لهولاكو كى يقضى على الخلافة العباسية؛ وذلك يرجع فى رأينا لعدة أسباب منها :

(١) امتداد جذور الضعف فى الخلافة العباسية، بسبب سيطرة الفرس أولاً، ثم غلبة الأتراك ثانيًا منذ أن فتح لهم الخليفة المعتصم الباب على مصراعيه، فاستأثروا بالنفوذ، وطغوا على سلطان الخلفاء. مما أدى إلى سقوط هيبة الخلافة وتفكك الروابط التى كانت تربط مركز الخلافة بالأمصار المختلفة، بحيث وجدنا دولاً عديدة وإمارات مستقلة فى قلب الخلافة، وعلى أطراف مناطقها[2].

وفى هذا يقول د. فيليب حتى وزملاؤه: "مثل الخلافة فى ذلك، مثل الإمبراطورية الرومانية الغربية من قبل. وقد أصبحت كعليل على فراش الموت، فانتهز اللصوص فرصة مرضه للإجهاز عليه، والقبض على ميراثه[3]" .

(٢) غرق الخليفة المستعصم بالله فى اللهو، غير مدرك لجسامة الخطر الذى يقترب منه. ومما اشتهر عنه أنه كتب إلى بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، يطلب منه جماعة من ذوى الطرب. وفى تلك الحال وصل رسول هولاكو يطلب منه منجنيقات وآلات الحصار، فقال بدر الدين: انظروا إلى المطلوبين وابكوا على الإسلام وأهله[4] .

(٣) الفوضى المذهبية فى بغداد بسبب الفتن بين أهل السنة والشيعة، وذلك لأن المنافسات بين السنة والشيعة فى بغداد تكررت فى أواخر الدولة، فلاتمضى

---

(١) الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١، ص: ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص: ٢٤٩، ٢٥٠ .

(٣) د.فيليب حتى، د.إدوارد جرجس، د. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٠م، جـ٢، ص: ٥٨٠.

(٤) الصياد: المغول فى التاريخ، جـ ١، ص: ٢٥١ .

سنة لايقع فيها بين الطائفتين قتال تتوسط الحكومة فى إصلاحه. ربما أن الحكومة سنية فالضغط كان يقع غالبًا على الشيعة، وكانوا يقيمون معًا فى الكرخ ببغداد، وهم صابرون على ما يكابدونه من الاضطهاد. فاتفق وقوع فتنة بين السنة والشيعة كالعادة، وكان للخليفة ولد اسمه أبو بكر شديد العصبية على الشيعة، فاستعان بقائد الجند (الدوادار) وأمر العسكر أن يفتكوا بالشيعة، فهجموا على الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش[1].

(٤) خضوع المنطقة من إيران حتى حدود العراق تحت قبضة هولاكو، مما أدى إلى ازدياد الخلافة سوءًا واضطرابًا . ووقع الخليفة المستعصم لضعفه فريسة الخلافات فى الرأى بين وزيره ابن العلقمى ودواداره[2] .

ويمكن القول، إن موقف ابن العلقمى لم يكن سليمًا على الإطلاق، كما أن موقف الطوسى اتسم بالسلبية تجاه سقوط بغداد. ونحن لانستطيع أن نحملهما التبعة كلها، بل نشرك معهما الخليفة المستعصم ذلك الرجل الضعيف اللاهى الذى كان يجلس على عرش الخلافة ببغداد، ورجال حاشيته الآخرين، كما سبق أن بينا فى شرح الأوضاع التى كانت قائمة فى بغداد إبان غزو المغول .

ويستمر الطوسى بعد ذلك فى الجانب المغولى مضمرًا فى نفسه محاولة إنقاذ التراث الإسلامى الذى ضاع بسقوط بغداد قلب الخلافة الإسلامية، محاولاً إقناع هولاكو بالإصلاح إلى أن سلمه الأوقاف والتفتيش على شئون البلاد. فتفقد الطوسى أحوال البلاد وحاول إصلاحها .

وقد تم للطوسى الإصلاح الأكبر عندما أقنع هولاكو ببناء مرصد بمراغة، واجتهد كثيرًا فى جمع الكتب من أنحاء العراق، حتى استطاع تأسيس مكتبة ضخمة احتوت على شتى العلوم وخاصةً الفلسفة .

واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن مات هولاكو فى ربيع الأول سنة ٦٦٣هـ[3]؛ وتولى زعامة المغول بعد ذلك ابنه أبا قاخان، الذى استمع كثيرًا

---

(١) جرجى زيدان: تاريخ التمدن الإسلامى، دار مكتبة الحياة، بيروت، جـ٢، ص: ٥١٢.

(٢) د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٣٩ .

(٣) انظر : ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٥٣ . ابن العبرى: مختصر تاريخ الدول، ص: ٤٩٧. ألدوميلى: العلم عند العرب ، ص: ٢٩٢ .

لنصائح الطوسى بتحسين الوضع العام فى العراق[1]. حتى وافق عليها سنة ٦٧٢هـ، وبعدها بدأ السلطان والطوسى فى تصفح أحوال البلاد. ثم عاد السلطان ومعه قواده وحاشيته إلى مراغة فى نهاية سنة ٦٧٢هـ[2].

أما الطوسى، فإنه أقام فى بغداد وتصفح أحوال الأوقاف وقرر قواعدها ونظمها وأصلحها بعد اختلالها، وأشرف على أحوال الفقهاء والمدرسين والصوفية[3]. واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن يأس الطوسى من عجزه عن إنقاذ بغداد، إلى أن مات فى سنة ٦٧٢هـ، كما سبق أن ذكرنا .

أثر المغول وسقوط الخلافة فى بغداد :

كان لسقوط بغداد آثار واضحة، أهمها زوال الخلافة العباسية، وإقامتها بمصر؛ فلقد حاول المماليك إضفاء "الشرعية" على ولايتهم، وحاولوا أن يجعلوا من القاهرة مقرًا للخلافة؛ فبايعوا المستنصر با لله سنة ٦٥٩هـ، وضرب اسمه على السكة وكتبت بيعته إلى الآفاق. ويرى المؤرخون أن هذه البيعة "بيعة رمزية" ليس إلا، فلم يكن للخليفة من حظ سوى أن يقال له : أمير المؤمنين[4] .

وإلى جانب سقوط الخلافة العباسية، كانت هناك عدة تغييرات فى المحيط الثقافى والاجتماعى آنذاك، حتى أن الأضرار التى نجمت عن غزو المغول بلغت حدًا بدا معه بقاء الإسلام نفسه فى خطر[5]. فقد ثارت ثائرة المسيحيين النساطرة منهم واليعاقبة -الذين كانوا لايزالون كثيرى العدد وخصوصًا فى شمال البلاد، وكذلك فى بغداد؛ وكذلك الشيعة الذين كانوا يعيشون بصورة رئيسية فى

---

(١) الأعسم: الطوسى، ص: ٥٠ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٢ .

(٣) ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٧٦ .

(٤) د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب)، ص: ١٩-٢٠. وانظر: د. فتحية النبراوى: تطور الفكر السياسى فى الإسلام، جـ٢، ص: ٤٠٠.

(٥) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: د.حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة: د. فؤاد زكريا. (عالم المعرفة - العدد ١٠، سنة ١٩٧٨م ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت) جـ١، ص: ٢٨٣ .

الجنوب. وقد أطلق هولاكو لجنوده وسواهم حرية التصرف ضد جميع أهل السنة من المسلمين؛ فقد كان هولاكو نفسه متأثرًا بالمسيحية ومتعاطفًا مع المسيحيين ضد المسلمين، بواسطة تأثير زوجته دوقوز خاتون[1]؛ فلم يتعرض للمسيحيين فى أثناء تدمير بغداد[2]، كما لم يتعرض للشيعة بتأثير الطوسى. وهكذا استطاع المسيحيون أن يعيدوا بناء كنائسهم، والشيعة مساجدهم وأن يعقدوا احتفالاتهم ومواكبهم الدينية العامة. وقد اختار الشيعة نقيب الأشراف ليكون ممثلاً لهم ولمصالحهم أمام السلطات[3] .

ويرى بارتولد، أن الزعم بأن الحياة المدنية لم تدم إلا فى البلاد التى نجت من هجمات المغول زعم خاطىء[4]. فالحقيقة أن نتيجة استيلاء المغول لم تكن سيئة إلى هذا الحد، وذلك لعدة أسباب، أولها: أن هؤلاء الفاتحين لم يستوطنوا هذه البلاد، كذلك: فقد اصطحب ملوك المغول مع قواتهم العسكرية عددًا من المستشارين المدنيين بهدف الاستعانة بهم فى الشئون الإدارية والتعمير. فبعد استقرار المغول فى بلاد فارس، لم يكتفوا بإصلاح المدن المخربة فحسب، بل أيضًا قاموا بإنشاء مدن جديدة كمدينة السلطانية بين تبريز وطهران .

وإن كنا قد أوردنا رأى بارتولد، فيما يتعلق بمظاهر التقدم والإصلاح فى عهد المغول. فنحن لانوافقه تمامًا فيما يذهب إليه، إذ يُذْكر للمغول إغراقهم مكتبة بغداد. وإشاعة الفوضى والقتل فى ديار المسلمين، حتى استقرت الأمور فى يد سلاطين المماليك بمصر .

وأما من الناحية الثقافية، فإن هولاكو الذى أسس مرصد المراغة العظيم ومكتبته النفيسة، ذلك المرصد الذى عمل على استمرارية التراث الإسلامى.أضف

---

(١) انظر: برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧. ألدومييلى: العلم عند العرب، ص: ٢٩١.

(٢) حول تدمير المغول لبغداد، انظر: دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧.

(٤) بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص: ١٢٧ وما بعدها .

إلى ذلك –كما يرى د.عمر فروخ– اتساع العمل الصحيح فى عهد المغول فى مجال الرياضيات والفلك والطب[1] .

ويمكن القول، إن النهضة الثقافية في عهد المغول قامت على أنقاض التراث الإسلامى الذى تعرض للنهب والحرق والغرق ... وفى هذا يقول سيديو: "فحرقوا بعض المخطوطات الثمينة التى وجدوها فى المكتبات والمدارس، وألقوا بعضها الآخر فى نهر دجلة، فأصبحت مياهه سوداء من مدادها"[2] .

هذا إلى جانب، أن الهدف الحقيقى لتفكير هولاكو فى إقامة مرصد المراغة هو تشجيع قراءة الطوالع التى كانت تهمه بالدرجة الأولى ثم أن العلماء الكثيرين الذين تدين لهم المراغة بشهرتها وعلى رأسهم "الطوسى"، نبغوا فى جو آخر يختلف عن ذلك[3] .

ويمكن القول بوجه عام، إن التأثير الهدام، الذى تركه المغول لم يكن الشعور به ثقافيًا ، إلا عند الجيل الذى أصيب به مباشرة، والذى كان قد نشأ فعلاً. ولكن الشعور به كان شديدًا وجديدًا عند الجيل الذى كان فى دور النمو بعد، وعند الأجيال الملاحقة أيضًا[4] .

ثالثًا: شيوخه وتلاميذه :

حصّل الطوسى العديد من فنون الثقافة فى عصره، فقد نشأ نشأة علمية وطلب العلم منذ وقت مبكر، حيث كان والده من كبار أئمة الشيعة، فتلقن عن أبيه العلوم والفنون المتنوعة .

وقد تكونت شخصية الطوسى العلمية فى الفقه والأصول والمنطق والحكمة بحسب الأسلوب الأعجمى الفارسى، الذى يجمع العلوم المختلفة بالترقى فى درجاتها المتقابلة، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقًا يهدف إلى تكوين الملكة العامة

---

(١) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٤٩ .

(٢) انظر: سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. وانظر أيضًا: د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٤٦، ٤٧ .

(٣) ألدومييلى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

مشرقة للمحققين و المحدثين و المستنبطين و الباحث في العلوم على سنة و حدة.
وتحرير قوالبها التعبيرية على منهج متحد وأسلوب مضطرد[1] .

وإذا كان الطوسى قد نشأ على هذا النحو، فهو يعد وارثًا لإمامة العلوم عن آبائه الذين لقنوه إياها. "فهو" أبوه: محمد بن الحسن الطوسي"[2]. لم يختصه بها فحسب، بل تلميذًا درس عليه المبادئ العامة للفكر الإسلامى. وقد شاركه هذه المهمة، خاله فاضل بابا، المعروف بأفضل الكاشى، الحكيم الفيلسوف"[3]. فلا غرابة إذن أن يكون الطوسى سليل العلماء على شاكلة آبائه فى العلم .

وكذلك عاصر الطوسى العديد من المشاهير فى مختلف فروع العلم؛ ومما لاشك فيه أنه قد استفاد من دروسه معهم الكثير. ومن هؤلاء العلماء الذين تتلمذ عليهم الطوسى :

(*) الشيخ معين الدين المصرى :

وهو الشيخ معين الدين سالم بن بدران بن على المازنى المصرى، كان عالـمًا فقيهًا ، مشاركًا في بعض العلوم[4]. وهو أستاذ الطوسى ومعلمه فى الفقه، وقد أجازه سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، وهذا نص الإجازة :

"قرأ علىّ الجزء الثالث من كتاب (غنية النزوع إلى علم الأصول والفروع) من أوله إلى آخره، قراءة تفهم وتبين وتأمل. مستبحثٍ عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه، وأكثر الجزء الثانى من هذا الكتاب، وهو الكلام فى أصول الفقه. الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل البارع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر : محمد بن

---

(١) انظر: محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله، (مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠م) ص: ٩١.

(٢) لم نجد أحدًا من المؤرخين يترجم لهذا الوالد، الذى لم يعرف التاريخ ولادته أو وفاته .

(٣) الأعسم: الطوسى، ص: ٦٠ .وانظر: كحالة: معجم المؤلفين، جـ١١، ص. ١٥٥
وقارن: هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٥٣ .

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، جـ٤، ص: ٢٠٢ .البحرانى: لؤلؤة البحرين، هامش ص: ٢٤٧، ٢٤٨ .

محمد ابـن الحسـن الطوسـى، زاد الله فـى علائـه، وأحسـن الدفـاع عـن حوبائـه. وأذنت له في روايـة جميعه عنى، عـن السـيد الأجـل، العـالم الأوحـد، الطـاهر، الزاهد، البارع: عز الدين أبى المكارم حمزة بن على بن زهرة الحسينى. قـدس الله روحه، ونـور ضريحـه. وجميـع تصانيفـه وجميـع تصـانيفى ومسـموعاتى وقراءاتـى وإجازاتى عن مشايخى، ما أذكر أسانيده، وما لم أذكر إذا ثبت ذلك عنـده، ومـا لعلى أن أصنفه. وهذا خط أضعف خلق الله وأفقرهم إلى عفوه: سـالم بـن بـدران بن على المازنى المصرى، كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة سنة تسـع وسـتة ومائـة، حامدًا لله مصليًا على خير خلقه وآله الطاهرين"(1) .

ويمكن القول: إن نص المجلس الذى أوردناه عن الطوسى، والذى يشـير فيـه إلى أنه قد درس أصول الفقه وقضاياه المتعددة، وذلك على الرغم من أنـه لم يشـر فى النص أنه يقصد بهـذا أصـول الفقـه عـن الشـيعة، إلا أن الشـيخ معـين الديـن المصرى هو من فقهاء الشيعة. وعلى هذا يكون الطوسى قد درس الفقـه وأصولـه على مذهب الشيعة .

(*) كمال الدين بن يونس :

وهو كمال الدين أبو عمران موسى بن يونس بـن محمـد بـن منعـة، علامـة زمانه وأوحد أونه، وقدوة العلماء، وسيد الحكماء، قد أتقـن الحكمـة، وتميز فـى سائر العلوم. وكان عظيمًا فى العلوم الشرعية والفقه(2) .

ولد كمال الدين فى الموصل سنة ٥٥١هـ = ١١٥٦م. وبعد إتمامه لتعليمـه فى بغداد، رجع إلى الموصل لينخـرط فـى سـلك التدريـس والتـأليف(3) فـى علـم الكلام والفقه والفلسفة، ومختلف العلوم. وقد توفى فى الموصـل سـنة ٦٤٠هـ =

---

(1) الشيخ محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسـة الوفـاء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م، المجلد ٢٥، جـ١٠٤، ص: ٣١، ٣٢. وقارن: البحرانى: لؤلـؤة البحريـن، ص: ٢٤٨، ٢٤٩ .

(2) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: د.نزار رضا، دار مكتبـة الحيـاة، بـيروت، ص: ٤١٠ .

(3) المرجع السابق، ص: ٤١٢ .

١٢٤٢م، بعد أن ترك تأثيرًا كبيرًا ، ونال شهرة عظيمة[١] .

يقول ريشر: "وقد كان كمال الدين بن يونس معلمًا له تأثير كبير، وكان من بين تلاميذه العديد من كبار المناطقة من أمثال: الأبهرى، ونصير الدين الطوسى[٢]...." ومن ثم فإن الطوسى قد تتلمذ لكمال الدين فى المنطق .

والشخصية العلمية الشهيرة التى تلقى منها الطوسى، هى شخصية: أبى حامد محمد ابن أبى بكر إبراهيم النيسابورى، المشهور بالشيخ العطار تبعًا للصوفية، وبفريد الدين داماد النيسابورى تبعًا لكتب الشيعة . فقد كان عرفانيًا- صوفيًا ، وله باع طويل فى الفلسفة القائمة على الغنوص والإشراق[٣]. وتوجد سلسلة طويلة من الإسناد بين هذا الشيخ وبين ابن سينا، يجب علينا أن نشير إليها هنا، حتى نستطيع وصل معرفة الطوسى بالأصول السينوية؛ وهذه السلسلة هى:

(١) بهمنيار بن المرزبان :

وهو أبو الحسن بهمينار بن المرزبان أشهر تلاميذ ابن سينا، وأصله من أذربيجان وكان مجوسيًا ثم أسلم[٤]. وهو يتكلم بالفارسية لغته الأصلية، فهو لايجيد العربية[٥] .

وقد تميز بهيمنار بالذكاء الحاد والفطنة[٦]، حتى تعجب الشيخ الرئيس من

---

(١) ريشر: تطور المنطق العربى، ص: ٤٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٢٤ .

(٣) الأعسم: الطوسى، ص: ٦١ . ومن المعروف أن أتباع الأفلاطونية المحدثة فى الإسلام، هم الذين جمعوا التفكير الفلسفى إلى التجربة الروحية، وهم يعلنون فى سلسلة طويلة من الإسناد تعود فى الأصل إلى هرمس. (انظر: كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ١٩٩، ٢٠٠) .

(٤) انظر: شمس الدين الشهرزوزى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦. ورقة رقم ٢٠٧ .الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٧ .د. فتح الله خليف: بهمينار المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير د. إبراهيم مدكور. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م)، جـ١، ص: ١٠٣٩. ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، (مقدمة التحقيق)، ص: ٧ .

(٥) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٧ .

(٦) د. جعفر آل ياسين: فليسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، عام ١٩٨٤م، ص: ٣٧.

فطانته وحسن قريحته، فطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ(١) .

يقول ابن سينا في وصف بهيمنار: "هو لى كالولد بل أحب، وقد علمته وأدبته، بلغت به المنزلة التى بلغها. فما كان له فى ذلك آخر يقوم مقامى(٢)". وقد كان ابن سينا يلقبه بـ "الكيا" أى الرئيس أو المقدم، بينما اعتاد أن يلقب سائر تلاميذه بلقب الفقيه أو الحكيم(٣) .

وقد وصف بهيمنار مجلس درس الشيخ الرئيس، بقوله: "حضرت أنا وجماعة من تلامذة شيخنا الرئيس، بكرة سبت مجلس درسه الشريف. فاتفق أن يظهر منا فى ذلك اليوم فتور عن إدراك ما كان يحققه الشيخ، فقال لنا: كأنكم صرفتم بارحتكم في التعطيل؛ فقلنا: نعم كنا أمس مع جمع من الرفقة فى نزهة، فلم يتيسر لنا مطالعة الدرس ومراجعة ما كنا فيه.. فلما سمع ذلك الشيخ تنفس الصعداء وفاضت عيناه بالدموع، وقال إنما أسفى على أن اللاعب بالحبال قد يبلغ أمره في لعبه الذى هو من الملكات الجسمانية، إلى حيث يتحير فى غرابة عمله عقول ألف ألف عاقل، ولكنكم لما لم يكن عندكم للحكمة والمعارف الحقة مقدار ومنزلة، آثرتم البطالة واللهو على اكتساب العلم والفضيلة، فلم تقدروا على أن تنزلوا الملكة الروحانية من أنفسكم منزلة يتحير فيها جهلة الزمان"(٤).

وقد لازم بهمينار أستاذه فى مجالس الدرس في أثناء توليه الوزارة لشمس الدولة الديلمى البويهى بهمذان سنة ٤٠٤هـ إلى ٤١٢هـ، ثم فرقت بينهما الحروب وأزعجتهما الفتن، فاضطرب نظام اجتماعهما ولكن لم تنقطع بينهما الصلات(٥) .

ويتفق مذهب بهمينار في جملته مع مذهب أستاذه تمام الاتفاق، ولكن الهيولى تبدو عند بهمينار مسلوبة بعض جوهريتها، وهى باعتبارها إمكان الوجود

(١) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٧ .

(٢) جعفر آل ياسين : فليسوف عالم، ص: ٣٧ .

(٣) د. فتح الله خليف: بهمينار، ص: ١٠٣٩ .

(٤) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٥٨، ١٥٩ .

(٥) د. فتح الله خليف: بهمينار، ص: ١٠٣٩ .وانظر: جعفر آل ياسين : فليسوف عالم، ص: ٣٧.

لاتعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنيًا[1] .

يقول بهمينار: "المعلـول لايصـح أن يوجـد مـن دون العلـة، وبعـد وجـوده لايستغنى عنها، وإلا يصير لو استغنى عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعـد أن كان ممكنًا ومحتاجًا إلى العلة . والحدوث لايفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته، فإن الحدوث أيضًا هذه صفته. وبالجملة لاتأثير للفاعل في الحدوث ، أى فى سبق العلم ، أى فى كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم، بل هذا له من ذاته، ومـا لـه من ذاته ، فلا سبب له"[2] .

وهـذا يتفق مع مذهب ابن سينا تمام الاتفاق، كما يتفق معه مذهب بهمينـار فى العالم وفى النفوس. وكل شيء تحقق وجوده بالفعل، كعقول الأفلاك المتكـثرة بالأشخاص، فهو أبدى، والوجود إذا صار بـالفعل استحال أن ينعـدم، لأنـه قـد خرج من كل متعلقات الإمكان. والموجودات العقلية تمتـاز بأنهـا تـدرك ذواتهـا، وليست الإرادة عند بهمينار سوى معرفة المريد لما يلزم عـن ذاتـه، وحيـاة النفـس الناطقة وسعادتها هى فى إدراكها لذاتها[3] .

ومن كلماته وأقواله التى أوردها بعض مؤرخـى عصـره، مثـل الشـهرورزى، قوله: "العقل أنيس فى الغربة. واللغات شفاء لايعقبها داءٌ وصحة لايلزمها سـقم. من تعلم العلوم العقلية و لم يتخلق بأخلاق أربابها كان جاهلاً بحقائق العلوم. كـل حكيم طلب زيادة على حاجته من المال، فليس له علم الحكمة، وليس له فوقهـا. وأعلم أنه لابد من المقدور"[4] .

ومن مؤلفات بهمينار[5]:

---

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص: ٢١٠ .

(٢) د.حسام الدين الآلوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانيـة، بغداد، ١٩٨٦م، ص: ٨٢.

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص: ٢١١ .

(٤) الشهروزى: نزهة الأرواح،ورقة ٢٠٧.

(٥) انظـر : الخوانسـارى : روضـات الجنـات ، جـ٢، ص : ١٥٧. الألوسى: حـوار بـين الفلاسـفة والمتكلمين، هامش ص: ٨٢، ٨٣ . ابن سينا : التعليقات ، (مقدمة التحقيق) ص : ٧، ٨.

- رسالة فى مراتب الموجودات:

وتوجد منها نسخة خطية فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢(٣) .

-رسالة فى موضوع علم ما بعد الطبيعة:

وتوجد منها نسخة خطية فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٤. وقد طبعت بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ فى مطبعة كردستان العلمية.

وقد نشر بوبر Poper هاتين الرسالتين تحت عنوان:

Bahmanyar ben El-Marzuban., der Persiche Arisloteliker aus Avicennas schule, Zwei metaphsische Abhandlungen von ihm, arabisch und deutsch mit Anmerkungen. Leipzig, 1851.

- يوجد مستخلص من رسائله مع ابن سينا فى مخطوط فى مكتبة ليدن رقم ١٤٨٥، وبودلى ١: ٤٥٦، وأمبروزيانا ٣٢٠أ .

- التحصيل:

وقد ألف بهمينار هذا الكتاب لخاله أبى منصور بهرام بن خورشيد بن برديار المجوسى. وهو عرض لمذهب ابن سينا كما عرضه هذا فى كتابه دانش نامه علائى، فى ثلاث مقالات:

(أ) المنطق (ب) ما بعد الطبيعة. (جـ) فى الموجودات.

وتوجد من هذا الكتاب النسخ الخطية الآتية :

- نسخة فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢ (٤) .

- نسخة فى المتحف البريطانى برقم ٩٧٨.

- نسخة فى الفاتيكان برقم ١٤١٠ .

- نسخة فى بيروت برقم ٣٨٠ .

- نسخة فى طهران ١: ٢٨، ٢: ١١١.

- نسخة فى مكتبة آصفية برقم ٣: ٤٨٨ (٣٧٢-٣٧٣) .

- نسخة فى مكتبة رامفور برقم ٣٧٩ (١١٧) .

- نسخة فى مكتبة بنكيبور برقم ٢١: ٢٢٢٠ يتنا .

- نسخة فى مكتبة يتنا برقم ١: ٢٠٩ (١٠٦٢) .

وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

وقد عاش بهمينار بعد شيخه ثلاثين سنة، ومات فى سنة ٤٥٨هـ، أو فى سنة ٤٣٠هـ، كما ذكر بروكلمان[١] .

(٢) أبو العباس اللوكرى:

وهو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى، نسبة إلى لَوْكَرَ (بالفتح ثم السكون وفتح الكاف والراء)، وهى قرية كانت كبيرة على نهر مرو قرب بنج ده مقابلة لقرية يقال لها "بَرْكدز لوكر" على شرقى النهر، وبركدز على غربيه، و لم يبق من لوكر غير منارة قائمة وخراب كثير يدل على أنها كانت مدينة رأيتها فى سنة ٦١٦هـ، وقد خربت بطرق العساكر لها، فإنها على طريق هراة، وبنج ده من مرو"[٢] .

يقول عنه البيهقى إنه:" كان تلميذ بهمينار، وبهمنيار تلميذ أبى على. ومن الأديب أبى العباس انتشرت علوم الحكمة بخراسان؛ وكان عالمًا بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها"[٣] .

ومن كلماته وأقواله، قوله: "يئست من زيادة فى علمى ومعرفتى، فلازيادة لى على ما حصلت وصرت عاجزًا بسبب الضعف وعدم البصر واشتقت إلى العقبى. خلنى وربى فإن شفانى فله الأمر وإن أماتنى فله الحكم، فأما لاأختار إلا ما أختاره الله تعالى"[٤] .

---

(١) انظر: الشهروزى: نزهة الأرواح،ورقة ٢٠٧. الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٢، ص: ١٦١. ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٧ .د. فتح الله خليف: بهمينار، ص: ١٠٣٩. د.جعفر: فليسوف عالم ، ص: ٣٨ .

(٢) ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٨ .البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد كرد على. مطبعة الشرقى، دمشق، ١٩٤٦م. هامش ص: ١٢٦ .

(٣) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٦ . الشهروزى: نزهة الأرواح،ورقة ٢١٣.

(٤) الشهروزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢١٤.

ومن حكمه: "العلم يعلى الهمة، ويفيد المحاسن، ويبسط اللسان. وجنّب كرامتك الأدنياء والسفلة. لاتنتفع بمشورة من لاتجربة له. ونقل المسرور إلى غير سروره، أهون من نقل المهموم إلى غير همه، وقد أحسن إليك من لايسيء الظن بك"[1].

ومن مؤلفات اللوكرى[2]:

بيان الحق وضمان الصدق:

وتوجد منه نسخة خطية فى المكتبة الأهلية بباريس، برقم ٥٩٠٠ عربى. وهو فى الطبيعيات وينقسم إلى خمسة فصول ويعتمد فيها اللوكرى على كتاب "السماع الطبيعى" لأرسطو، كما لخصه وعرضه ابن سينا .

وله قصيدة شعر مع شرح بالفارسية، ورسائله أخرى وتعليقات ومختصرات وديوان شعر بالعربية. و لم تذكر لنا المصادر التاريخية تاريخ حياته ولاتاريخ وفاته.

(٣) أفضل الدين الغيلانى:

وهو من تلامذة اللوكرى، و لم تعطنا المصادر التاريخية أية إشارة عنه وإن كنا تعرف بعض أفكاره، ومنها محاولته نقد تعريف أرسطو للزمان بأنه مقدار الحركة. وقد لخص هذا النقد فخر الدين الرازى فى كتاب المحصل، ولقبه عندما ذكره بالإمام، ودعا له بالرحمة، مما يدل على قرب عهده بالزمن الذى كتب في الرازى كتاب المحصل[3] .

(٤) صدر الدين السرخسي:

وهو أبو على محمد بن على ابن الحارثان السرخسى، كان كثير الترحال والسياحة متطلبًا للحكمة البالغة، وله مشاركة طيبة في اللغة والأدب. وقد ورد

---

(١) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٧ .

(٢) انظر: ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٨ .البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٧.

(٣) محمد محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) ص: ٥٦.

بغداد وأقام بها مدة فى المدرسة النظامية؛ وتردد إلى أبى منصور الجواليقى، وعاد إلى سرخس؛ ثم ذكر أنه توفى فى أحد الربيعين سنة ٥٤٥هـ. ويقال إن له مؤلفات كثيرة فى الحكمة والمساحة والحساب[١] .

ويذكر لنا البيهقى أنه "قد جرى بينى وبينه كلام فى أنه يجب أن يتقدم على التصديق تصوران أو ثلاثة؛ وقال: وقد ذكرت ذلك فى كتاب شرح النجاة من تصنيفى"[٢] .

ومن أقواله التى ذكرها الشهروزى، قوله: "الملك الحق القيوم أول فكر العارفين والآخر، لاسفر أحسن من سفر العقل فى الملكوت الأعلى. من انطبع فى فص خاتم استعداده نقوش الحقائق، فقد ذاق اللذة القصوى"[٣].

وهذا الكلام قريب الشبه بكلام لابن سينا فى وصيته إلى أبى سعيد ابن الخير الصوفى، حيث قال: "ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وليكن مسافرًا بعقله فى الملكوت الأعلى، فإذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت وذاق اللذة القصوى[٤]" .

(٥) فريد الدين داماد النيسابورى :

وهو محمد بن إبراهيم العطار النيسابورى، ويعرف بفريد الدين العطار[٥]. وكلمة عطار معناها بائع العطر، ولكن ميرزا محمد يثبت بأمثلة وجدها فى كتابيه خسرونامه وأسرار نامه، أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من ذلك. ويقول: إنها أطلقت عليه لأنه كان يتولى الإشراف على دكان لبيع الأدوية حيث كان يزوره المرضى، فيعرضون عليه أنفسهم، فيصف لهم الدواء، ويقوم بنفسه على تركيبه وتحضيره[٦].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٦، ٥٧ .

(٢) الشهروزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢٢٦.

(٣) المرجع السابق، الورقة نفسها .

(٤) محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٧.

(٥) كحالة: معجم المؤلفين، جـ٨، ص: ٢٠٩ .

(٦) إدوارد جرانفيل براون: تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة: د.إبراهيم أمين الشواربى، مطبعة السعادة، القاهرة ، ١٩٤٥م. ص: ٦٤٣، ٦٤٤ .

ولم تحدد لنا المصادر التاريخية تاريخ ميلاد العطار، والثابت لديهم أنه ولد فى نيسابور وأمضى بها ثلاثة عشر عامًا من طفولته، والتزم فيها ضريح الإمام (الرضا). ثم أكثر بعد ذلك من الترحال فزار الرى والكوفة ومصر ودمشق ومكة والهند وتركستان، ثم عاد فاستقر فى مدينته الأصلية. واشتغل تسعًا وثلاثين سنة من حياته فى جمع أشعار الصوفية وأقوالهم، وأبى طوال حياته على حد قوله: (أن يلوث موهبته الشعرية بإنشاد المدائح) [1] .

ولقد تعلم العطار صناعة الطب واتخذ صيدلية ومستشفى للعلاج، وفى أخريات أيامه ألف مثنوية المسمى مظهر العجائب. وقد مدح فيه سيدنا على والأئمة، فعده أحد الفقهاء رافضيًا وكفره، وأثار عليه العوام والمتعصبين حتى ضاقت به الحياة، ولكنه نجا من تلك الفتنة بأعجوبة[2] .

ويمكن أن يعد الشيخ العطار من كبار شعراء التصوف الإيرانيين، ويتضح من آثاره المنثورة والمنظومة أنه لم يدرس أحوال مشايخ هذه الطريقة ويتعقب أسرارها فحسب، بل قيل إنه انتظم كذلك فى سلك هذه الطائفة. كما يتضح من أشعاره أنه كان يعبر أحسن تعبير عما يجول فى ضمائر رجال الصوفية وخصوصًا فى كتابه "منطق الطير". وبهذه الوسيلة أثرت أفكاره فى المتأخرين من بعده واتخذ الصوفية كلامه نموذجهم[3] .

ومن مؤلفات العطار[4]:

– بند نامه :

أى كتاب النصيحة، وهو كتاب صغير بحمل ملىء بالمواعظ الأخلاقية، وقد طبع أكثر من مرة فى بلاد المشرق .

(١) المرجع السابق، ص: ٦٤٤. وقارن: كحالة: معجم المؤلفين، حـ٨، ص: ٢٠٩ .

(٢) رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسى، ص: ٧٦ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٧ .

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، حـ٨، ص: ٢٠٩ .براون: تاريخ الأدب فى إيران، ص: ٦٤٣. رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى، ص: ٧٧ .

– منطق الطير:

وهو منظومة رمزية نشرها مع ترجمة فرنسية: جارنسان دى تاس فى باريس سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٣ .

– تذكرة الأولياء:

وقد نشر الجزء الأول منه نيكلسون فى مجموعة من الكتب التاريخية الفارسية التى يتولى إدوارد براون نشرها. أما الجزء الثانى، فما زال تحت الطبع، وقد صدره بمقدمة قيمة بالفارسية الأستاذ ميرزا محمد عبد الوهاب القزوينى، معتمدًا فى كتابتها على معلومات الموثوق بها التى جمعها من آثار الشاعر نفسه .

ولقد اختلفت المصادر التاريخية فى تحديد وفاة الشيخ العطار، فالقاضى نور الله الششترى يجعله فى سنة ٥٨٩هـ = ١١٩٣م، وتجعله النسخة القديمة من فهرست المخطوطات العربية المحفوظة فى المتحف البريطانى فى سنة ٥٩٧ = ١٢٠٠م. ويحدد دولتشاه تاريخ وفاته بسنة ٦٠٢هـ =١٢٠٥م. ولكن هذين التاريخين الأخيرين يتناقضان تمامًا مع ما رواه دولتشاه ، وقال إن وفاته كانت على أيدى المغول فى أثناء غارتهم على مدينة نيسابور سنة ٦١٩هـ= ١٢٢٩م. ومع ذلك فإن دولتشاه يذكر تاريخًا آخر يجعل فيه وفاة العطار فى سنة ٦١٩هـ= ١٢٢٢م، وهو يتفق فى ذلك مع ما ذكره تقى الدين كاشى . أما حاجى خليفة وأمين أحمد الرازى ، فيجعلان وفاته فى سنة ٦١٩هـ وسنة ٦٢٧هـ . ويبدو أن هذا التاريخ الأخير هو أكثر التواريخ قبولاً ، ولو أن حاجى خليفة يذكر تاريخًا آخر لوفاة العطار هو سنة ٦٣٢هـ = ١٢٣٤م[١] .

ويمكن القول، إن كثيرًا من المصادر التاريخية تتفق على اعتبار العطار من أساتذة الطوسى. فقد قال صاحب "المختصر فى ذكر الحكماء اليونانيين والمليين"[٢]. إن نصير الدين انتقل بعد تحصيله على خاله فى طوس إلى نيسابور،

---

(١) انظر: براون: تاريخ الأدب فى إيران، ص: ٦٤٥، ٦٤٦. رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى، ص: ٧٨ .

(٢) وهو كتاب مؤلف فى أواخر القرن السابع الهجرى، وتوجد منه نسخة مخطوطة فى مكتبة الإسكوريال بمدريد، برقم ٦٣٥ عربى .

وبحث مع فريد الدين داماد (العطار). وكذلك قال أبو القاسم بن نصر البيان الكازرونى، وهو من علماء المائة العاشرة فى كتابه "سلم السموات" :إن ممن يروى المحقق -يعنى الطوسى- عنهم، الشيخ فريد الدين داماد النيسابورى، وكذلك قال أمين أحمد الرازى فى "هفت إقليم": إن نصير الدين تتلمذ فى الفلسفة على فريد الدين داماد، وذكر القاضى نور الله المرعشى: أن نصير الدين تتلمذ فى العقليات على فريد الدين داماد[1] .

ويشير الخوانسارى فى روضاته إلى أن الطوسى قرأ كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، على أستاذه فريد الدين بسند يتصل بابن سينا نفسه[2].

ولقد اهتمت المصادر التاريخية فى ترجمتها للطوسى بوصل شيوخه بسند يتصل بالشيخ الرئيس ابن سينا، وفى هذا يقول الخوانسارى: "وقد تتلمذ فى المعقولات على أستاذه فريد الدين داماد النيسابورى، عن السيد صدر الدين السرخسى، نسبة إلى بلد يقال لها سرخس. وهو أخذ عن أفضل الدين الغيلانى، من أهل غيلان، وهو تلميذ أبى العباس اللوكرى، نسبة إلى بلاد يقال لها لوكر، واللوكرى من تلامذة بهمينار، وهو من تلامذة الشيخ أبى على الرئيس"[3] .

وكذلك تتلمذ الطوسى فى علم الفقه على عالمين جليلين، وإن كانا فى حكم تلاميذه وليس شيوخه، وهما كمال الدين ميثم البحرانى وابن المطهر الحلى. أضف إلى ذلك، أن الطوسى قد حضر مجالس المحقق العلامة جعفر الحلى[4] (٦٠٢هـ=١٢٠٥م، ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م) فى الحلة، ومما لاشك فيه أنه

---

(١) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٥٠. الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٤. محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٧، ٥٨ .

(٢) انظر : الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٤. محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٨ .

(٣) انظر : الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٤. انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٥٠.

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، جـ٣، ص: ١٣٧. على الخاقانى: شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس، جـ١، ص: ٢٠٠-٢٠٩. حاجى خليفة: كشف الظنون، ص: ١٩٢٢. د.كمال مصطفى الشيبى: النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م، جـ٢، ص: ٩٧.

قد استفاد من مناقشاته معه الكثير .

تلاميذ الطوسي:

وأما تلاميذ الطوسى فكثيرون ، بل أننا إذا أضفنا شراحه إلى قائمة تلاميذه، لكانت هذه القائمة مشتملة على عدد كبير من الشخصيات العلمية . لكننا هنا سنكتفى بذكر تلامذته المباشرين ، وذلك على النحو التالى :

(*) ميثم البحرانى :

وهو كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى، المتوفى سنة ٦٧٩هـ = ١٢٨٠م[١]؛ برز فى مجال الفلسفة إلى الحد الذى أطلق عليه معه وصف الفيلسوف المحقق والحكيم المدقق[٢]. كما أن الطوسى شهد له بالتبحر فى الحكمة والكلام[٣] .

وقد ذكر الخوانسارى: إن شرح ميثم البحرانى لكتاب "نهج البلاغة" يتضمن الفلسفة والتصوف وعلم الكلام[٤]، كما أشار حيدر بن على الآملى المتوفى بعد سنة ٧٩٤هـ= ١٣٩٢م فى كتابه "جامع الأسرار" إلى ميثم البحرانى فى شرح "نهج البلاغة" وعَدَّهُ واحدًا من الذين انتقلوا من التفلسف إلى التصوف[٥]. أضف إلى ذلك أن الدكتور الشيبى يشير مؤخرًا إلى أن ميثم البحرانى بدأ كتابه شرح "نهج البلاغة" بداية شبه صوفية، حيث ذكر أن الله أخذ على الناس الميثاق وأمرهم بأن يعرفوه تشويقًا إلى "ما لاعين رأت ولاأذن

---

(١) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٦. عباس قمى، فوائد الرضوية، ص: ٦٨٩. كحالة: معجم المؤلفين، جـ١٣، ص:٥٥. نعمة: فلاسفة الشيعة: حياتهم وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٥٤٧. الزركلى: الأعلام، جـ٨، ص: ٢٩٣ .

(٢) انظر: الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩. الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٧. عباس قمى، فوائد الرضوية، ص:٦٨٩.

(٣) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٧. الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩. نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٥٤٧.السيد حسن الصدر: تأسيس لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٥.

(٤) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٧، ص: ٢١٧.

(٥) الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٩١ .

سمعت ولاخطر على قلب بشر". بالإضافة إلى تلك المسحة الإلهية وترتيب الشرح على القواعد الحقيقية والمباحث اليقينية[1] .

ويمكن القول: إن ميثم البحرانى فى شرح "نهج البلاغة" قدم لنا نموذجًا ثقافيًا جديدًا ظهر فى الفكر الإسلامى منذ القرن السادس الهجرى، ألا وهو "الحكمة المتعالية". وذلك من خلال انصهار الفلسفة والتصوف وعلم الكلام فى بوتقة شرحه لكتاب "نهج البلاغة" .

ومن مؤلفات ميثم البحرانى[2] ما يلى:

- شرح الثلاثة على نهج البلاغة .
- شرح المائة كلمة للإمام على (رضى الله عنه) التى جمعها الجاحظ .
- شرح الإشارات : وهى إشارات أستاذه الفيلسوف على بن سليمان البحرانى فى الفلسفة .
- كتاب القواعد فى علم الكلام : وهو المسمى بقواعد المرام، ألفه فى شهر ربيع الأول سنة ٦٧٦هـ .
- المعراج السماوى .
- البحر الخضم .
- رسالة الوحى والإلهام .
- كتاب النجاة فى القيامة فى أمر الإمامة .
- كتاب استقصاء النظر فى إمامة الأئمة الاثنى عشر .
- رسالة فى آداب البحث .

(*) ابن المطهر الحلّى :

وهو جمال الدين حسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى[3]، ولد بالحلة

(١) المرجع السابق، جـ٢، ص: ٩٢ .

(٢) انظر: نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٥٤٨، ٥٤٩. الزركلى: الأعلام، جـ ٨، ص: ٢٩٣، ٢٩٤ .

(٣) انظر: ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص: ٢٦٧. ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٤، ص: ١٢٩. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٣، ص: ٣٠٣. الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣٣٠. ابن حجر العسقلانى: الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف =

سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م، وتوفى فيها سنة ٧٢٦هـ = ١٣٢٥م[١]. ويعرف بالعلامة الحلى (بكسر الحاء وتشديد اللام) نسبة إلى بلده "الحلة بالعراق ؛ وكانت الحلة مركز الشيعة زمنًا طويلاً عندما كانت بغداد تحت سلطان الأمراء من السنة[٢] .

وقد نشأ العلامة الحلى فى الحلة، من بيت عريق بالعلم والدين، ومن أسرة عربية صميمة، وفى جو حركة علمية عارمة، يوم كان خاله "نجم الدين المحقق الحلى" يتولى زعامة العلم فى العراق[٣] .

ويعد ابن المطهر الحلى تلميذًا مقربًا للطوسى، وشارحًا مثابرًا لأعماله؛ وقد كتب الطوسى رسالة يجيب فيها على أسئلة الحلى المتعلقة بأصل النوق؛ وقد قام الحلى، بوصفه تلميذًا للطوسى بتعليم العديد من الطلاب[٤]. وكانت كثرة مؤلفاته أعجوبة لكل من عرفه، فقال ابن كثير: "وله التصانيف الكثيرة، يقال تزيد على مائة وعشرين مجلدًا ، وعدتها خمسة وخمسون مصنفًا، فى الفقه والنحو والأصول والفلسفة والرفض، وغير ذلك من كبار وصغار[٥] .

ومن أهم مؤلفات ابن المطهر ما يلى[٦]:

- العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، جـ٢، ص: ٧١. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧٠.

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٤، ص:١٣٠. انظر: ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص: ٢٦٧.ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٧٩. العسقلانى: الدرر الكامنة، جـ٢، ص: ٧١، ٧٢. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧١. عفيف الدين اليافعى: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٣٩هـ، جـ٤، ص: ٢٧٦.

(٢) دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٥.

(٣) نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٢٤٢ .

(٤) انظر: ريشر: تطور المنطق العربى، ص: ٤٧٣، ٤٧٤. عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٨١.

(٥) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٤، ص:١٢٩ . ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٧٩.

(٦) انظر: Brockelmann: Gesehichte der arabischen litteratur, S, 2,P: 206-209. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٣، ص: ٣٠٣. دوايت: عقيدة الشريعة، ص: ٢٩٥، ٢٩٦. نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٢٤٨-٢٥٣. سركيس: معجم المطبوعات، جـ١، ص: ٢٤٠، ٢٤١.

-كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين:

وقد بحث ابن المطهر الحلى فى هذا الكتاب موضوعات التشيع وتطرق إلى العلم، وجعل عليًا رأسًا لكل فروع المعرفة؛ وتطرق إلى التصوف، وذكر أن جميع الصوفية وأرباب الإرشادات الحقيقية يسندون الخرقة إليه. وزاد ابن المطهر على ذلك بإشارته إلى الفتوة ورجوعها إلى على أيضًا. وقد هاجم ابن المطهر التصوف من الزاوية المعتادة: الحلول والاتحاد وسقوط التكاليف والرقص والغناء(١).

- منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة:

وهو يتألف من عشرة فصول؛ وقد أضيف إليها فصل آخر، وهو الباب الحادى عشر من أصول الدين، ترجم للإنجليزية وطبعته الجمعية الأسيوية الملكية مؤخرًا .

ويذكر ابن كثير أن الحلى فى هذا الكتاب "خبط فيه المعقول والمنقول، ولم يدر كيف يتوجه، إذ خرج عن الإستقامة. وقد انتدب فى الرد عليه ابن تيمية فى مجلدات، أتى فيها بما يبهر العقول من الأشياء المليحة الحسنة(٢)" .

-منهاج الصلاح فى اختصار المصباح .

- منهاج اليقين فى أصول الدين .

- تذكرة الفقهاء .

- منتهى المطلب فى الفقه .

- النكت البديعة فى تحرير الذريعة .

- نهج الإيمان فى تفسير القرآن .

- خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال .

- كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد .

---

(١) الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ١٠٢.

(٢) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١٤، ص:١٢٩ ، ١٣٠. وقارن: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٩، ص: ٢٦٧.

- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد .

- الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد .

- الأسرار الخفية .

- القواعد والمقاصد .

(*) عبد الكريم بن أحمد بن طاووس:

وهو عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن محمد بن طاووس الحسنى(1). وهو من الشخصيات العلمية الشهيرة من آل طاووس(٢)؛ كان فقيهًا نسابة ، نحويًا عروضيًا، شاعرًا، منشئًا، أديبًا، زاهدًا، عابدًا ؛ وكان أوحد زمانه، حائرى المولد، حلى المنشأ، بغدادى التحصيل، كاظمى الخاتمة(٣) .

ولد عبد الكريم فى شعبان سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م، وتوفى فى شوال سنة ٦٩٣هـ=١٢٩٤م، وكان عمره، ٤٥ سنة وشهرين وعدة أيام . وقد عرف عنه سمو الأخلاق وحلاوة المعاشرة، وحفظ القرآن فى مدة قصيرة وهو فى العاشرة من عمره. وقد اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم فى أربعين يومًا ، وهو فى الرابعة من عمره(٤) .

ومن مؤلفاته(٥):

- كتاب الشمل المنظوم فى مصفىّ العلوم .

- كتاب فرحة الغرى بصرحة العرى .

---

(١) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٢، ٢٦٣. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٥، ص: ٣١٤.

(٢) وآل طاووس أسرة كبيرة أنتقلت من سورية إلى بغداد ومنها إلى الحلة، وظهر منهم فريق تولى النقابة كما تزعموا العقيدة، فكانوا مراجع للمذهب، وقادة يحفظون الناس من غوائل الأعادى.

(انظر: على الخاقانى: شعراء الحلة، جـ١، ص: ١٥٥) .

(٣) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٥، ص: ٣١٤.

(٤) البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥ .

(٥) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٥، ص: ٣١٤.

وهو كتاب فى تعيين قبر أمير المؤمنين على بن أبى طالب (رضى الله عنـه)، بالغرى؛ أقام فيه البراهين الكثيرة الجلية عن أهل البيت رضى الله عنهم على تعيين قبره فى النجف؛ وقد طبع الكتاب فى إيـران لأول مـرة سنة ١٣١١هـ، ملحقًا بكتاب "مكارم الأخلاق" للطبرسى، كما طبع للمرة الثانية بالمطبعة الحيدرية سنة ١٣٦٨هـ .

(*) القزوينى الكاتبى (ديبران):

وهو نجم الدين على بن عمر الكاتبى[1]، أو دَبِيرَان بالفارسية (بفتح الدال وسكون الياء وكسر الباء الموحدة وبعدها راء وألف ونون)؛ القزوينى المنطقى[2]. ولد سنة ٦٠٠هـ= ١٢٠٣م، وتوفى ٦٧٥هـ= ١٢٧٧م[3]. درس الفلسفة والعلم على يـد الطوسى، حيث كـان الكاتبى تلميذًا مقربًا منه[4]، وكـانت بينهما مراسلات دائمة ؛ وتعد هذه المراسلات من أهم الوثائق الفلسفية فى القرن السابع الهجرى ، فهى تظهرنا على الموضوعات الفلسفية التى شغلت أذهان الفلاسفة فى هذا القرن، والتى كانت فى إطارها العام تدور حول الإلهيات. وقد كان الكـاتبى ضمن علماء مرصد المراغة مدة طويلة من الزمن .

وقد خلف لنا الكاتبى مؤلفات[5] شملت مختلف العلوم، منها:

- الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية :

وهى رسالة صغيرة فى المنطق كـان لهـا تأثير كبير فـى الشرق، وكـانت

---

(١) انظر: الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٥٦. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٧، ص: ١٥٩. ألدوميلى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٨ .

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٥٦، ٥٧ .

(٣) المرجع السابق، جـ٣، ص: ٥٧، وانظر: الموسوى: من السهرودى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت، ص: ٦٧-٨٨ .

(٤) ريشر: تطور المنطق العربى، ص: ٤٥٦ .

(٥) انظر: الكتبى: فوات الوفيات، جـ٣، ص: ٥٧. كحالة: معجم المؤلفين، جـ٧، ص: ١٥٩. ألدوميلى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٨، ٢٩٩ . ريشر: تطور المنطق العربى، ص: ٤٥٦، ٤٥٧. د. سامى النشار (وآخرون): فهرس مخطوطات المسجد الأحمدى بطنطا، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٤م، ص: ٩١.

موضوعًا لعدد لايحصى من الشروح والحواشى. وهذه الرسالة -كما يرى د.مدكور -أغنى وأهم كثيرًا من كتب أخرى عنى بشرحها والتعليق عليها. وتوجد من هذه الرسالة نسخة خطية بالمسجد الأحمدى بطنطا خـ ٥٩٥/٣٤، كتبت سنة ٩٩٧هـ .

- كتاب عين القواعد في المنطق والحكمة :

وهو كتاب موسوعى ينصب على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والقسم الثانى من هذا الكتاب الخاص بالرياضيات والعلوم الطبيعية، ظهر أيضًا بعنوان: "كتاب حكمة العين". وقد طبع هذا الكتاب فى بطرسبورج سنة ١٣١٩هـ ، بإشراف محمد جان الكريمى، مع شرحه لمحمد مبارك شاه المعروف بميرك البخارى، ومع حواشى السيد الشريف الجرجانى .

- بحر الفوائد فى شرح عين القواعد:

وهو شرح للكاتبى، وهو موجود فى الإسكوريال، ديرينبرج، مخطوطات برقم ٦٦٥.

- جامع الدقائق فى كشف الحقائق:

وهى رسالة تعالج المنطق والطبيعيات والإلهيات .

-المنصص شرح الملخص:

وهو شرح نقدى لكتاب "الملخص" لفخر الدين الرازى .

- المفصل شرح المحصل :

وهو شرح "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين" للرازى .

-شرح كشف الأسرار:

وهو شرح نقدى لكتاب "كشف الأسرار للخونجى .

وممن عاصر الطوسى وتتلمذ عليه أيضًا، مجموعة علماء مرصد المراغة. ومن

ثم لم يتوقف أثر الطوسى على إنعاشه للتراث الإسلامى فى القرن السابع الهجرى فحسب، بل تعدى تأثيره إلى القرن الثامن الهجرى ممثلاً فى تلامذته وأولاده الثلاثة الذين استخلفهم من بعده على أوقاف العراق. وبذلك ترك الطوسى للتراث الإسلامى آثارًا طيبة، تمثلت فيما أفاد به تلاميذه من علم دونوه بعده؛ وما ترك من مؤلفات فريدة فى موضوعها، كان لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الإسلامى، فيما بعد القرن السادس الهجرى .

وفى ضوء ما سبق نخلص إلى ثلاث نتائج على النحو التالى:

نتيجة (١):

إن التركيب النفسى وأثر الطفولة والصبا، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال فى تطوير مفهوم الفكر وإعطائه سمات واضحة، تتوافق مع العصر الذى كانت تعيشه شخصية فيلسوفنا، أى القرن السابع الهجرى .

نتيجة (٢):

إن البحث فى الأحوال السياسية للعصر الذى يعيشه الطوسى تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية، بالرغم مما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات، أثرت فى الأحوال الثقافية والاجتماعية.

نتيجة (٣):

إن المؤثرات الفكرية التى أثرت فى التكوين الفكرى للطوسى، تلقى الضوء على الأصول أو البذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور هذا البحث .

وإذا كانت دراستنا فى هذا البحث تتجه أساسًا إلى تبيان ملامح "الفكر الفلسفى الإسماعيلى" عند الطوسى من خلال انتسابه إلى "قلعة ألموت"؛ فما هو الدور الذى قام به الطوسى فى "مجال الفكر الفلسفى" فى القرن السابع الهجرى؟ وما هو أثر الطوسى فى تطور "الفكر الفلسفى الإسماعيلى" فى هذا القرن؟

ثانيًا: الإسماعيلية: نشأتها.. عقائدها .. فلسفتها:

نشأة الإسماعيلية :

لقد تشبعت الآراء حول تنصيب الإمام فى النظام الإسلامى؛ ويبدو أن هذا الخلاف فى الرأى قد بدأ بعد وفاة الرسول ﷺ. واستمر الصراع حول الإمامة خلال فترة الخلفاء الراشدين، إلى أن انجلى المواقف تمامًا بعد موقعة صفين[1] كما نعرف. وكان قد نصب معاوية نفسه للمسلمين، وأخذ البيعة بالقوة أو بالإغراء لابنه يزيد. وبعد ذلك اهتز نظام البيعة ومعه نظام الشورى،.وهما الركنان الأساسيان فى قيام الدولة الإسلامية .

وإلى جوار هذا الاتجاه الذى يعد غير مطابق لتعاليم الكتاب والسنة، وأعنى بذلك فرض الإمامة بالقوة وبالوراثة فى الدولة الأموية، ثم فى الدولة العباسية بعدها؛ ظهر اتجاه قوى يرى التمسك بالخلافة وراثيًا فى نسل على بن أبى طالب، وهؤلاء هم الطالبيون الذين تمثلت دعواهم فيما بعد فى عقائد الشيعة الاثنى عشرية، هؤلاء هم الأئمة الذين يعدون أنفسهم من نسل على بن أبى طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ. ودعواهم أنهم أحق بالخلافة من غيرهم من الطامعين فيها، ومن القائمين بأمرها فيما بعد .

ولقد تجمع هؤلاء الطالبيون فى العراق، وكان معظم هؤلاء الطالبين من أهل الكوفة[2]، فقاموا أولاً باختيار الحسن بن على، وبعد وفاة الحسن وقع الاختيار على أخيه الحسين[3]؛ وهكذا استمرت سلسلة الأئمة .

وهنا يحق لنا، أن نتوقف عند جعفر الصادق[4] الإمام السادس، وعنده لم

---

(١) انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ،دار المعرفة الجامعية ،الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م، ص: ١٢٢.

(٢) انظر: محمد جابر عبد العال: حركات الشيعة المتطرفين، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤م. ص: ٨-٢٥.

(٣) حول نص على بن أبى طالب على استخلاف الحسن والحسين انظر: الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى: الكافى فى أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢٦، ورقة ٣٣.

(٤) انظر: محمد جواد مغنية: الشيعة فى الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٦م، ص: ٢٣٢. الموسوى: عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢م، جـ١، ص: ١٦٩.

تكن نزعة التعصب الشيعية قد اشتد لهيبها، إذ أن جعفر الصادق نفسه حينما سُئِل عما إذا كان يعد نفسه إمامًا للشيعة فحسب، نجده يرد على الفور بأنه من أهل البيت وأنه إمام المسلمين جميعًا ، فلا تمييز عنده بين شيعة وسنة. ومصداقًا لما يقوله جعفر الصادق نجد أن مالك بن أنس كان تلميذًا له، وأخذ عنه أصول الفقه. ونحن نعرف أن مالك بن أنس هو من كبار أئمة السنة عند المسلمين .

وفي عهد جعفر الصادق تولى عهده الذى سيقوم به من بعده بالإمامة ابنه إسماعيل، وذلك بموافقة ورضى والده جعفر الصادق. ولكن جعفر الصادق حينما سمع بأن فريقًا من الفرس وعلى رأسهم "أبو الخطاب الأسدى"[(١)]، كانوا من صحبة ابنه إسماعيل، وإنه تأثر بمقالتهم فى "تأليه الأئمة" كما تدعى الباطنية. فأعلن جعفر الصادق سحب موافقته على أن يكون ابنه إسماعيل، هو الإمام السابع من بعده، وعين موسى الكاظم[(٢)] ليخلفه فى الإمامة من بعده .

ولقد توفى إسماعيل فى حياة أبيه وتمسك الفرس من أصدقائه ومريديه أتباع الخطاب، بأن إسماعيل هو الإمام السابع. وبذلك قالت هذه الفرقة بأن الخلافة انتقلت حكمًا ونصًا إلى محمد بن إسماعيل الذى يعرف عادةً باسم "محمد المكتوم"، ذلك أن دعوة هذه الفرقة دخلت فى مرحلة التكتم الشديد، وباتت تعرف بالإسماعيلية أو السبعية، وغير ذلك من الأسماء[(٣)] .

---

(١) وتنسب إلى أبى الخطاب الأسدى فرقة الخطابية، وهذه الفرقة قالت بالتأويل وتوصلوا عن طريقه إلى تحليل المحارم وأظهروا الإباحات، وقالوا بالتناسخ، وزعموا أن الإيمان سبع درجات كما زعموا أن، الإلهية نور فى النبوة والنبوة نور فى الإمامة ولايخلوا العالم من هذه الآثار والأنوار، فأدخلوا بذلك نظرية "النور" الشرقية القديمة فى التناسخ .(انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٧٧. وانظر أيضًا: برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، راجعه وقدم له: د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ص: ٧٠-٧٤) .

(٢) انظر فى ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م، جـ٥، ص: ٣٠٨. الشيخ ابن الصباغ: الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف، ١٩٥٠م، ص: ٢١٣.

(٣) انظر: الكرمانى: راحة العقل، تحقيق د.مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. (مقدمة التحقيق)، ص: ٢٢ .برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة: خليل أحمد حلو، جاسم محمد الرجب، تقديم: د.عبد العزيز الدورى، دار الكتاب العربى، القاهرة، ص: ١٠٧، ١٠٨ .

ويمكن القول: إن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من فرقة الخطابية وفى هذا يقول القمى: "أما الإسماعيلية الخالصة فهم الخطابية[١]" وإلى جانب ذلك، هناك فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر الصادق هو محمد بن إسماعيل وقالوا إن الأمر كان لإسماعيل فى حياة أبيه، فلما توفى قبل أبيه جعل جعفر الصادق الأمر لمحمد بن إسماعيل وكان الحق له، ولايجوز غير ذلك لأن الإمامة لاتنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين، ولاتكون إلا فى الأعقاب. وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية برئيس لهم يقال له المبارك مولى إسماعيل بن جعفر[٢] .

وبذلك فإن المباركية انضمت إلى اتباع الخطابية، ثم تحولوا بعد موت أبى الخطاب إلى محمد بن إسماعيل. وقد افترقت المباركية بعد ذلك إلى عدة فرق منها فرقة "القرامطة" نسبة لحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، وميمون القداح ويشير برنارد لويس إلى الشواهد التاريخية التى تثبت أن ميمون القداح، كان من تلاميذ أبى الخطاب وحوارييه[٣]. ومن ثَمَّ فإن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من الخطابية والمباركية .

ولقد أخذت الدولة العباسية تطارد محمد بن إسماعيل فى كل مكان، ففر هاربًا إلى خوزستان ثم إلى الديلم ثم إلى السلمية بالقرب من حمص بسوريا. وقد بدأ بعد الإمام محمد بن إسماعيل دور الستر بالنسبة للأئمة الإسماعيليين، أى أن الأئمة كانوا يختفون فى هذا الدور ويتولدون ويحكمون العالم كله، دون أن يراهم أحد.

واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن بدأ دور الظهور، حينما أعلن "أبو عبيد الله المهدى" فى المغرب قيام الدولة الفاطمية المهدية، مدعيًا أنه أحد أئمتهم. وحينما تولى معد بن تميم (المعز لدين الله الفاطمى) الحكم فى المغرب، أرسل

---

(١) سعد عبد الله خلف الأشعرى القمى: المقالات والفرق، تحقيق: د.محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م، ص" ٨١، وانظر: أبو عمرو بن عبد العزيز الكشى: معرفة الرجال، بومباى، ١٣١٧هـ، ص: ١٨٩ .

(٢) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص: ٨٢ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٤ .

جوهر الصقلى إلى مصر وانتزعها من العباسيين. وأنشأ مدينة القاهرة والجامع الأزهر. وبذلك استقرت الدعوة الإسماعيلية فى مصر[1] .

ويمكن القول: إن حركة الخطابية والمباركية التى تفرعت منها حركة القرامطة، قد تداخلتا مع الإسماعيلية ودعاتها ومؤسسها. وبذلك التحمت الدعوة الباطنية كلها بالعقيدة الإسماعيلية، وكان من أثر هذا كله أن ظهرت هرطقة جديدة ودعوة أفرزتها الإسماعيلية من جديد، وهى دعوة الدروز التى ابتدعت تألية "الحاكم بأمر الله"[2] .

ولقد عاشت مصر والبلاد الإسلامية فترة طويلة تحت سيطرة الدعوة الإسماعيلية، فما عقائد هذه الدولة؟

العقائد الإسماعيلية وفلسفتها:

إن البحث التفصيلى فى العقائد الإسماعيلية من حيث إنه ينتمى إلى مجال الفلسفة، يحدد لنا النطاق الفلسفى لهذا البحث. إلا أننا سنقتصر فى هذه النقطة على معالجة الخطوط الرئيسية من العقائد الإسماعيلية وفلسفتها، وهى الخطوط المتصلة بموقفها الفكرى العام، وذلك من خلال بحث الموضوعات التالية:

(١) مفهوم الإمامة :

تُعَدُّ الإمامة عند الإسماعيلية الركن الأساسى لجميع أركان الدين، وهى الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ونعد الولاية الحامل الأساسى لهذه الدعائم، فإذا قام المسلم بأركان دينه كلها وعصى الإمام أو كذب به، فهو آثم فى معصيته ولاتقبل منه طاعة الله وطاعة الرسول، والولاية هى طاعة الإمام

---

(١) انظر: محمد حسن الأعظمى: الحقائق عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م. ص: ٥٧، ٥٨ .

(٢) انظر: عبد الله النجار: مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م. ص: ١٠٣-١١٠ .د.محمد كامل حسين: طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م، ص: ٣٤-٧٤ .عارف تامر: الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م، ص: ١٠١-١٠٣ .

ومعرفته[1]. وقد استدل الإسماعيلية على وجوب معرفة الإمام بحديث قيل إنه للنبيﷺ وهو: "من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"[2]. "فواجب إقامة الأئمة فى الأزمنة لهداية الخلق، ولحفظ الدين"[3]

والإسماعيلية يرون من حيث الظاهر أنَّ الأئمة من البشر، وأنهم خلقوا من الطين، ويتعرضون للأمراض والآفات والموت، مثل غيرهم من بنى آدم، ولكن فى التأويلات الباطنية نجد أن الإمام هو (وجه الله)، و(يد الله) و(جنب الله). وإنه هو الذى يحاسب الناس يوم القيامة، والصراط المستقيم، والذكر الحكيم إلى غير ذلك من الصفات[4] .

وتقدم لنا الإسماعيلية أدلة لكل صفة من هذه الصفات، فمثلاً يقولون: إن الإنسان لايُعرَفُ إلا بوجهه، ولما كان الإمام هو الذى يدل العالم على معرفة الله، فبه إذن يعرف الله، فهو وجه الله، أى الذىبه يعرف الله؛ وأن اليد هى التى يبطش بها الإنسان ويدافع بها عن نفسه، والإمام هو الذى يدافع عن دين الله ويبطش بأعداء الله، فهو على هذه المثابة يد الله. وهكذا نقول عن بقية الصفات التى خلعوها على الإمام[5] .

---

(١) نلاحظ هنا أن ولاية الإمام توجد لدى جميع فرق الشيعة، وليست الإسماعيلية فحسب .

(٢) انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٤. د.مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٠. د.محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، تاريخها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩م، ص: ١٥٥. د.محمد كامل حسين: ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٩م. (مقدمة التحقيق)، ص: ٦٩– ٧١ .

(٣) انظر: أبو يعقوب السجستانى: الأفتخار، تحقيق: د.مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٧١. الكرمانى: خزائن الأدلة، تحقيق: د.مصطفى غالب، (ضمن كتاب مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م). ص: ٢٠٥ .

(٤) انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٤. . د.محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٦، ١٥٧. د.مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤١.

(٥) انظر: د.محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٧. د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٤، ١٨٥. د.مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٠، ٤١.

والواقع أن الإسماعيلية قد جعلت الإمامة من أصول الدين، إلى جوار ضرورة وجود الإمام المعصوم عصمة ذاتية، والمنصوص عليه من نسل على بن أبى طالب، على أن يكون النص على الإمام من الإمام الذى سبقه، بحيث تتسلسل الإمامة فى الأعقاب، أى أن ينص الأب على الابن الذى يعرف بما أوتيه من قوة إلهامية، أى أبنائه يستحقها ويكون صاحبها .

ويمكن القول: إن مقامات الإمامة ودرجاتها لم تكن واحدة، بل كانت مختلفة فى فاعليتها وقوتها الروحانية، كما يلى[1]:

(١) الإمام المقيم:

وهو الرتبة وتعد عندهم أعلى مراتب الإمامة وأرفعها، لأن صاحب هذه المرتبة يكون قبل الناطق، وهو الذى يقيمه ويعلمه رسالة النطق .

(٢) الإمام الأساسى:

وهو الإمام القائم بأعمال الرسالة، ويكون إلى جانب الناطق، يعاونه ويساعده على نشر رسالته، ومنه يتسلسل الأئمة المستقرون فى الأدوار الزمنية الصغيرة .

(٣) الإمام المتم:

وهو الذى يتم الرسالة فى نهاية الدور الذى يقوم به سبعة من الأئمة وهو سابعهم، ويتمتع بقوة أئمة دوره مجتمعة .

(٤) الإمام المستقر:

صاحب الحق فى توريث الإمامة لولده بموجب النص على الإمام الذى يأتى بعده، وهو يعرف أيًا من أبنائه يستحق الإمامة، فينص عليه. ولايمكن أن يخطىء بحال من الأحوال لتمتعه بالعصمة الذاتية التى منحه إياها الله .

---

(١) انظر: .غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٥١، ٥٢ .د.غالب: مفاتيح المعرفة: مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٢م. ص: ١٦٢، ١٦٣.

(٥) الإمام المستودع:

وهو لايستطيع توريث الإمامة لأحد من ولده، بل يتسلم الإمامة في الظروف بالأدوار الاستثنائية، فتكون وديعة لديه يردها لصاحب الحق فور زوال الفترة.

(٦) الإمام القائم بالقوة:

ويكون ناقصًا فى الذات، يحتاج إلى من ينقله من حد القوة إلى حد الفعل .

(٧) الإمام القائم بالفعل:

وهو تام فى الذات والفعل كامل .

علي أية حال، فإن الإسماعيلية قالت بوجوب وجود إمام، وهو لديهم صاحب التأويل الباطنى الذى يكشف روح الروح، لأنه جوهرها ومعناها الروحى، والصورة الإنسانية التى هى مثال عن الصورة الإلهية، ويقيم التوازن بين العبادة العلمية والعملية. وهذا الإمام لديهم موجود فى كل عصر وزمان ولايزال باقيًا مرآة صادقة لذات الله ، يرشد ويقود البشرية إلى الصراط المستقيم .

ويمكن القول: إن أنواع تصنيف الأئمة عند الإسماعيلية قد تداخلت فيها عناصر كثيرة: فلسفية وعقدية وتاريخية، بحيث يمكن أن يستجيب بحالات الستر والظهور والتأويل الباطنى ...ألخ .

وهكذا، أصبحت الإمامة ذات العلم الموروث محور الفكر الإسماعيلى، وقد اتسعت هذه الفكرة، وزودت بكثير من المعانى والصفات بفضل التطور الثقافى والحضارى والسياسى الذى حدث فى المحيط الإسلامى. ومن ثَمَّ تعرضت فكرة الإمامة للنظر والتأمل فى كثير من المعانى والصفات والتجارب من تراث الديانات السماوية وغير السماوية ومن الأفلاطونية المحدثة، والغنوصية وحكمة الشرق الأقصى؛ كما سوف نرى عند الإسماعيلية النزارية فى ألموت ..

(٢) مفهوم التأويل الباطنى:

التأويل بمفهومه الإسماعيلى يختلف اختلافًا كليًا عن التفسير الذى يقوله به علماء الظاهر وعامة الناس، لأن التأويل عند الإسماعيلية هو الرجوع إلى الأصل

لإدراك معانى الموجودات، واستنباط جوهر الحقيقة، ومعناها الروحى الذى يوافق المنطق والعقل السليم[1] .

ولقد استدل الإسماعليون من القرآن الكريم الآيات التى توجب التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنَ تَأوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾[2]. ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنا لِيُوسُفَ فِى الأَرضَ ولِنُعَلِمهُ مِن تَأوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾[3] .﴿سَأُنَبِئُكَ بِتَأوِيلِ مَا لَمْ تَستَطِع عَّلَيهِ صَبْرًا﴾[4]. وقد أخذ الإسماعيليون قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِىَ أَنزَلَ عَلَيكَ الكِتَابَ مِنهُ آيَاتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وابتِغَاءَ تَأوِيلِهِ ، وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى العِلمِ﴾[5]، دليلاً على وجوب تأويل القرآن الكريم[6].

ومن ثَمَّ ذهبتْ الإسماعيلية إلى أن لكل شىء ظاهر محسوس تأويلاً باطنيًا لايعرفه إلا الراسخون فى العلم وهم الأئمة[7] .

وبناءً على ذلك، ترى الإسماعيلية أن كتاب الله المنزل قد سمى بالقرآن لاقترانه بإمام كل زمان، لأن القرآن الكريم لاينطق بما فيه، فقرنه الله تعالى بمن ينطق به ويبين غرائبه[8]. فمن عدل منهم إلى غيرهم سقط عن معرفة ربه، والوقوف على حقيقة دينه ومعالم شرعه[9] .

---

(١) د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٣ .

(٢) سورة يوسف، آية: ٦

(٣) سورة يوسف، آية: ٢١.

(٤) سورة الكهف، آية: ٧٨.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٦) انظر: د.كامل حسين: ديوان المؤيد، ص: ٩٩. الأعظمى: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية، ص: ٢٣.الكرمانى: خزائن الأدلة، ص: ٢٠٧. المؤيد فى الدين الشيرازى: المجالس المؤيدية، تلخيص: حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د.محمد عبد القادر عبد الناصر، تصدير: د.عبد العزيز الأهوانى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٢٥٢، ٢٥٣.

(٧) انظر: د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٠. الداعى علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس المستنصرية، تحقيق: د.محمد كامل حسين، دار الفكر العربى، المجلس الأول، ص: ٢٦.

(٨) المجالس المستنصرية، المجلس الثانى، ص: ٣٠.

(٩) المجالس المؤيدية، ص: ٢٨٨.

على أية حال، فإن نظرية التأويل الباطنى هى نظرية دينية فلسفية، ويمكن تلخيصها فى :"أن الله استودع معانى الدين فى مخلوقاته التى تحيط بنا، فيتعين على الإنسان أن يستدل بما فى الطبيعة على فهم حقيقة الدين. فالمخلوقات منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن خفى، والظاهر يدل على الباطن؛ فجسم الإنسان ظاهر يدل على نفسه وباطنه؛ وكذلك كل ما ظهر من العبادة العملية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن، لايعلمه إلا كبار الأئمة وكبار الدعاة[1] .

(٣) نظرية المثل والممثول:

لقد أوجدت الإسماعيلية استنادًا إلى عقيدتهم فى الظاهر والباطن نظرية المثل والممثول وجعلوا الظاهر يدل على الباطن، وسموا الباطن ممثولاً والظاهر مثلاً لاعتقادهم بأن الله سبحانه وتعالى خلق أمثالاً وممثولاً. فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول. وأن هذه الموجودات التى أوجدها الله سبحانه وتعالى، وجعل قوام الحياة بها، من الشمس والقمر والنجوم، لها ذوات قائمة تحل منها محل المثل، وأن قواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات هى ممثول تلك الأمثال[2] .

وبناءً على ذلك، ذهبت الإسماعيلية إلى أن الله سبحانه وتعالى، الذى لامثل له، قد أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيته[3]. لذا اقتضى أن يكون للعالم، بما فيه من روحانى وجسمانى، أمثال فى عالم الدين فى العبادتين العملية والعلمية وتفاعلهما. ففى العالم الأرضى عالم جسمانى ظاهر يماثل العالم الروحانى الباطن، فالإمام الذى يوجد فى عالم الدين هو مثل السابق الذى يوجد فى العالم الروحانى وحجته مثل التالى. وعلى هذه الصورة وجدت كافة الصور الدينية، والروحية مماثلة بعضها لبعض ومطابقة حسب ترتيبها الدينى والروحانى، كما أوجدها الله سبحانه وتعالى الذى ضرب الأمثال جملاً وتفصيلاً، ولم يستح سبحانه من صغر المثال إذا بين به ممثولاً، وجعل

---

(١) انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٣. د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٣. د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٢. د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٣، ٢١٤.

(٢) انظر: د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧. د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٢، ٤٣.

(٣) المجالس المؤيدة: ص: ٢٥٣ .

ظاهر القرآن على باطنه دليلاً ليستدل به المؤمن على دينه ومعتقده[1] .

ولقد أصبحت نظرية المثل والممثول وتطبيقها على كافة الموجودات العلوية والسفلية وتركيب عالم الأجرام والأفلاك، قاعدة تأويلية انطلق منها علماء الإسماعيلية لإثبات عقائدهم فى التوحيد وأفكارهم العقلانية. إلى جانب ذلك، فإن هذه النظرية أعطت الدليل الواضح على فلسفة الإسماعيلية، فى الإبداع والخلق والعقل والنفس والمبدأ والمعاد. بالإضافة إلى تطبيق هذه النظرية على تنظيمات الدعوة السرية والعلنية، وتفسير كافة الأمور العقلية غير المحسوسة، بما يقابلها ويماثلها من الأمور المحسوسة[2] .

ويمكن القول: إن نظرية المثل والممثول نظرية قديمة ذكرها أفلاطون فيما يسميه بنظرية "المثل"، التى ينص على أن: المثال نموذج الجسم، والمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح له. ومن ثَمَّ فإن الإسماعيلية عرفت نظرية أفلاطون فى "المثل"، وأسسوا عليها نظريتهم فى "المثل والممثول". وبهذه النظرية استطاعوا أن يؤولوا القرآن الكريم تأويلاً يختلف عن تأويل أهل السنة والمعتزلة.

(٤) نظرية الدور :

يرجع الاختلاف بين العقائد الإسماعيلية وأصحابها، إلى ما يعرف بنظرية "الدور". وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور، وهى مقسمة إلى ست فترات وعلى رأس كل فترة نبى، وبين كل نبى وآخر أئمة يخلفون النبى فى شئون دينهم، وكل دور لاحق ينطوى على كل صفات الدور السابق عليه. وكذلك فإن صفات الأنبياء فى كل الفترات واحدة؛ وكذلك أيضًا صفات الأئمة، ويعد إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعًا ، والأئمة الذين سبقوه أيضًا. ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلى فى الدور الفاطمى، بأنه خليل الله، وكليم الله، والمسيح الذى يحى الموتى.... إلخ[3] .

---

(١) انظر: د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧. د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٣.

(٢) د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٨.

(٣) انظر: د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٩. د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٩. د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٢٥.

وعلى هذا النحو، فالإسماعيلية يعتقدون أنه قد مرت على النبوة ستة أدوار عظمى، هى أدوار: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. ولقد بدأ الدور السابع بظهور محمد بن إسماعيل، وهو القائم أو صاحب الزمان وتظهر على يديه العقيدة الباطنية لأول مرة، ومن ثَمَّ يكون الفهم الواقعى للشريعة.

يقول إخوان الصفاء: "إن المقصود من تأويل تفجير البحار، هو ظهور علوم الرؤساء السبعة، وما كان مستورًا من شرائعهم ونواميسهم. ولذلك قيل: إن البحار سبعة، وإن البحر السابع هو المحيط، وهو مثل الخاتم للرؤساء، وإن علم الستة ينصب إلى السابع[1]" .

وفيما يلى أسماء الأنبياء الناطقين وأساس كل واحد منهم[2] :

الناطق	الأساس[3]
١- آدم	
٢- نوح	شيث
٣- إبراهيم	سام
٤- موسى	إسماعيل
٥- عيسى	هارون
٦- محمد بن عبد الله	شمعون بطرس
	على بن أبى طالب وأعقابه الحسن والحسين، وزين العابدين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وإسماعيل.
٧-محمد بن إسماعيل	عبد الله بن ميمون القداح وابناه أحمد

(١) إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة ، بيروت، ص: ١٢٠.

(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م، ص: ٢٦، ٢٧ .

(٣) الأساس أو الصامت الأول أو الإمام من الصوامت وهم الأئمة السبعة، ولكل صامت أو إمام اثنا عشر حجة أو نقيبًا .

ومحمود، وحفيده سعيد الذى عرف فيما بعد بعبيد الله المهدى، مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب.

وهنا يجب أن نفرق بين الأدوار الصغيرة والكبيرة، فالدور هو المدة التى تكون بين كل ناطق وناطق مثل ما بين آدم ونوح، وهذا هو الدور الصغير الذى يقوم فيه سبعة أئمة. أما الدور الكبير، فيبتدىء من بدء الخليقة، أى منذ وجود آدم إلى قيام القائم المنتظر الذى يسمى دوره بالدور السابع، فيكون فى الوقت نفسه متمًا لعدد النطقاء الستة، باعتباره السابع الذى يُنهى الدورالكبير، ويكون أساسًا لدور جديد[1] .

وهكذا نرى أن محور المذهب الإسماعيلى يقوم على العدد سبعة[2]، وهم يستدلون على ذلك بأمور منها : أن الله تعالى خلق النجوم التى بها قوام العالم سبعة، وجعل أيضًا السموات سبعًا والأرض سبعًا .

(٥) نظرية العقول العشرة :

لقد تحدث الفلاسفة الإسماعيليون عن وجود الله، فأثبتوا ضرورة وجوده عن طريق بطلان ليسيته، وضرورة استناد الموجودات واحتياجها إلى موجد، ونَفُوا عن الله تعالى الآيسية كما نفوا عنه الليسية. وفى هذا يقول الكرمانى: "ولما كانت الموجودات بعضها فى وجود مستند إلى بعض، وكان لو كان ذلك البعض الذى يستند هذا البعض فى وجوده إليه وبه يتعلق وجوده، غير ثابت فى الوجود، ولا موجودًا ، لكان وجود هذا البعض محالاً. فلما ثبت أنه لاوجود لهذا إلا بذاك، كان منه العلم بأن الذى تنتهى إليه الموجودات التى به توجد، وإليه تستند وعنه توجد هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيته، باطل لا هويته، وإذ لوكان ليسًا لكانت الموجودات أيضًا ليسًا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة[3]" .

---

(١) د. غالب : مفاتيح المعرفة، ص: ١٢٥.

(٢) انظر: السجستانى: الأفتخار، ص: ٧٢، ٧٣ .

(٣) الكرمانى: راحة العقل، ص: ١٢٩، ١٣٠ .

ويمكن القول: إن الإسماعيليين يطلقون على الله المبدع الأول، والعقل الأول، والمحرك الأول الذى لايتحرك باعتباره مبدأ لحركة جميع المتحركات فى عالمى العقل والجسم وعلة لوجود الموجودات الكائنة، كالواحد الذى هو أول الأعداد. ويأتى بعده فى ترتيب العقول: العقل الثانى: الذى وجد عن العقل الأول عن طريق الإنبعاث، كما أن وجود العقل الأول عن الله عن طريق الإبداع، لذلك أطلق على العقل الثانى اسم المنبعث الأول، كما أطلق على العقل الأول اسم المبدع الأول، والمنبعث الأول. ويسمى فى السنة الإلهية: (القلم). وبموجب هذه النظرية وجد فى عالم العقل من العقول المؤثرة فيما دونها عشرة كان وجود كل منها عن أول لها، ثلاثة منها كلية وسبعة تابعة لها[1].

ولقد رتبت ونظمت هذه العقول العشرة التى توصل الإسماعيلية إلى إيجادها عن طريق الإبداع والانبعاث، بالتوازن والتطابق مع مراتب الموجودات ومراتب الدعوة، على النحو التالى[2]:

الحدود العلوية	الحدود السفلية

١- الموجود الأول = العقل الأول = السابق = الفلك الأعلى = الناطق = رتبة التنزيل .

٢- الموجود الثانى = العقل الثانى = المنبعث الأول = التالى= الفلك الثانى= الأساسى =رتبة التأويل .

٣- الموجود الثالث = العقل الثالث = المنبعث الثانى = الهيولى والصورة = فلك زحل = الإمام = رتبة الأمر .

٤- الموجود الرابع= العقل الرابع = المنبعث الثالث = فلك المشترى = الباب= رتبة فصل الخطاب .

٥- الموجود الخامس = العقل الخامس = المنبعث الرابع= فلك المريخ= الحجة=

---

(١) انظر: د.غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٦-٤٨ .د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٥١-٥٦. أبو يعقوب السجستانى: تحفة المستجيبين، تحقيق: عارف تامر، (ضمن كتاب ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م) ص: ١٢-٢٠.

(٢) انظر: الكرمانى: راحة العقل، ص: ٢٥٦ .د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٨. د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٥٧ .

رتبة الحكم فيما كان حقًا أو باطلاً .

٦- الموجود السادس= العقل السادس = المنبعث الخامس = فلك الشمس= داعى البلاغ= رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد .

٧- الموجود السابع = العقل السابع= المنبعث السادس= فلك الزهرة= الداعى المطلق= تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنة .

٨- الموجود الثامن= العقل الثامن = المنبعث السابع= فلك عطارد = الداعى المحدود = تعريف الحدود السفلية والعبادة الباطنة .

٩- الموجود التاسع= العقل التاسع = المنبعث الثامن= فلك القمر= المأذون المطلق= أخذ العهد والميثاق .

١٠-الموجود العاشر= العقل العاشر= المنبعث التاسع= مادون الفلك من الطبائع = المأذون المحدود أو المكاسر= حلب النفس المستجيبة .

وبذلك، فإن استخدام نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد اتخذ طابعًا دينيًا وعقائديًا خالصًا، بحيث إن هذه العقول التى هى فيوضات من الواحد هى بنفسها التى تخرج عن طريق التأويل، فترمز إلى الإمامة العالمية من حيث إنها هى التى يقوم عليها بناء الوجود. وهنا تتداخل المواقف الإسماعيلية مع المواقف الفلسفية لتقدم لنا صورة عقدية تتطابق مع اتجاهات التصوف الباطنى، التى تتركز فى النهاية فى "نظرية القطب"، أو فى "نظرية الولاية الروحية"، التى عليها مدار الوجود وليس المعرفة الصوفية فحسب .

وبالإضافة إلى هذا، فإن استخدام الإسماعيلية لعالم البرزخ مستقرًا مؤقتًا لعمليات التناسخ والقيامات المختلفة، قد سمح للإسماعيلية بأن يطوروا نظريتهم فى قدم العالم وفى الزمان الدورى. إذْ أن فكرة الزمان الدورى تفضى فى النهاية إلى إنكار الحشر والمعاد والقيامة الكبرى، وجميع المواعيد التى نصت عليها الأديان السماوية وغيرها. وقد احتهد الدعاة والمفسرون عند الإسماعيلية فى إعطاء صور رمزية لجميع المواعيد الدينية، وللعقائد الأساسية عند المسلمين كالزكاة والحج والصلاة والصوم ....إلخ، كذلك .

ولهذا، ينبغى أن نحذر من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثة الموجودة

عند الإسماعيلية، فهي لاتتطابق تمامًا مع صورتها في الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف والتأويل الرمزي والتفسير الوجودي .

وعلى أية حال، فإن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعداداهم المحكم، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي. وقد تضمنت الإسماعيلية عدد من العلماء ذوي القدرات الخارقة والعقول الجبارة، قدموا نظامًا جديدًا للعقيدة الإسماعيلية على مستوى فلسفي غاية في الإبداع، كما قدموا شرحًا باطنيًا فلسفيًا للكون، اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، وخاصة الأفلاطونية المحدثة .

وحين أظل القرن الثالث الهجري الدنيا، انتشرت الدعوة الإسماعيلية انتشارًا واسعًا. وهكذا ما إنْ حلت نهاية القرن الثالث حتى كان قد تم للإسماعيلية البروز في مناهج التفكير الإسلامي، وفي تفكير الفلاسفة. وتغلغلت أفكارهم الفلسفية في مختلف نواحي الفكر من: فلسفة، وعلم الكلام، وتصوف .

ثالثًا : تطور الدعوة الإسماعيلية في إيران (قلعة ألموت):

بعد سنة ٤٧٨هـ -سنة وفاة المستنصر- اتجهت الدعوة الإسماعيلية- النزارية- إلى بلاد فارس في سفارة الحسن بن الصباح، الذي لملم ما تبقى من الدعوة النزارية بعد سيطرة الدعوة المستعلية في مصر. وقد استطاع الحسن بن الصباح تأسيس دولة إسماعيلية في إيران .

(١) الحسن بن الصباح مؤسس الدعوة الإسماعيلية الجديدة:

وهو الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميري[(١)]؛ ولد في مدينة الري حوالي سنة ٤٣٠هـ، من أسرة اتخذت التشيع على مذهب الاثني عشرية مذهبًا لها[(٢)]؛ وكان رجلاً يتصف بالشهامة والتقوى والورع[(٣)]؛ أطلق عليه اسم شيخ الجبل. وقد كان متبحرًا في العلوم، وكان قد

---

(١) عطا ملك الجويني: تاريخ جهانكشاي، ترجمة: د.محمد السعيد جمال الدين (ضمن كتاب دولة الإسماعيلية في إيران)، ص: ١٨٥ .

(٢) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٤، ٦٥ .

(٣) د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية،ص: ٦٥.

ساح كثيرًا و اطلع على أسس الفرق الإسلامية[1]. وتلقى الحسن بن الصباح العلم فى نيسابور على الإمام موفق الدين النيسابورى[2].

ويحدثنا الحسن بن الصباح عن نشأته الأولى واعتناقه المذهب الإسماعيلى قائلاً: "كنت اتبع مذهب آبائى، وهو مذهب الشيعة الاثنى عشرية. وكان فى الرى رجل يسمى أميره ضراب على مذهب باطنية مصر. وكنا نتناظر معًا بصفة دائمة، فيكسر مذهبنا، ولكنى لم أكنْ أسلم بينما استقرت آراؤه فى قلبى. وفى تلك الأثناء أُصبت بمرض خطير شديد، فقلت فى نفسى أن ذلك المذهب هو الحق، ولكنى لم أقبله من جراء تعصبى الشديد؛ فلو وصل الأجل الموعود، والعياذ بالله ، لهلكت دون أن أصل إلى الحق. فشفيت مما ألمَّ بى من مرض، وكان هناك رجل آخر من جملة الباطنية يسمى أبو نجم سراج. فذهبت أتعرف عنده على هذا المذهب فشرحه لى وفصله حتى وقفت على غوامضه. وكان هناك رجل آخر يسمى "مؤمن" منحه عبد الملك بن عطاش الإجازة بالقيام بأمر الدعوى، فأردت أن آخذ على يديه عهد البيعة، فقال: إن مرتبتك أعلى من مرتبتى فأنت حسن أما أنا فمؤمن، فكيف آخذ عليك عهدًا ؟ يعنى كيف آخذ منك البيعة للإمام؟ إلا أنه أخذ العهد منى بعد إلحاح"[3].

وبعد أن انتهت مدة دراسته فى نيسابور، عكف ابن الصباح على دراسة العلوم الفلسفية والرياضيات، وتعلم المذهب الإسماعيلى على شيخ الجيل الأول عبد الملك بن عطاش[4]، فأظهر تفوقًا كبيرًا ونبوغًا[5] جعل ابن عطاش يأمره بالوفود إلى القاهرة ليستقى علوم الدعوة فى دار الحكمة سنة ٤٧٩هـ إبان خلافة

---

(١) سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٠ .

(٢) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٥ .

(٣) عطا ملك الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ١٨٥، ١٨٦.

(٤) وهو أحمد بن عبد الملك بن عطاش، ولد فى فارس سنة ٤٣٧هـ من أبوين إسماعيليين، كان والده عبد الملك حكيمًا متعمقًا فى علوم الفلسفة الروحية الإسماعيلية والفقه الإسماعيلى. فنشأ ابنه مقتفيًا أثر أبيه ، فأصبح فى مدة وجيزة من أكبر علماء إيران وأعظم دعاة المذهب الإسماعيلى فيها. (انظر: د.مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٢، ٢٤٣).

(٥) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٨ .

الإمام المستنصر بالله. ثم بعد ذلك يقابل الإمام نفسه، وذلك لإن هذه المقابلة تعد أحد أركان العقيدة الإسماعيلية، بل هي التأويل الباطني للحج[1] عندهم[2] .

وفي هذا يقول الحسن الصباح: "ولما وصل عبد الملك عطاش داعي العراق في ذلك الوقت إلى الري في سنة ٤٦٤هـ أُعجب بي، فأمر بأن أتولى نيابة الدعوة، وأشار بوجوب توجهي إلى خليفة مصر وكان في ذلك الوقت هو المستنصر"[3] .

ومهما يكن من شيء ، فإن اختيار ابن عطاش للحسن الصباح ليكون داعيًا ، على ما كان يتمتع به من صفات خلقية وعقلية أهلته لأن يكون داعيًا للمذهب الإسماعيلي .

ويستطرد الحسن الصباح، فيقول: "وفي النهاية وصلت إلى مصر في سنة ٤٧١هـ ، فأقمت ما يقرب من سنة ونصف ولم أصل طوال مدة إقامتي إلى المستنصر، ولكن المستنصر كان واقفًا على أمري وامتدحني غير مرة. وكان أمير الجيوش -أمير جنده-، هو المتسلط والحاكم المطلق، صهر المستعلي الابن الأصغر الذي كان المستنصر قد نص ثانيًا بأنْ يكون وليًا للعهد ، وكنت أنا طبقًا لقاعدة أصول مذهبي، أقوم بالدعوة لنزار"[4] .

ويمكن القول، إن الحركة الإسماعيلية في مصر بعد وفاة المستنصر سنة ٤٨٧هـ، قد أصيبت بالتصدع والانشقاق. وكان المستنصر قد أوصى قبل موته بتولي ابنه الأكبر نزار، وذلك أمام صفوة من رجالات الدعوة الإسماعيلية وأعلنت ولايته للعهد على الجمهور. ولكن ابنه الآخر المستعلي نازع نزارًا على العرش وقاتله وهزمه وجلس مكانه، وكان ذلك نتيجة لمؤامرة دبرها الوزير الأفضل بدر الجمالي، الذي كان يخشى أنْ يتسلم نزار شؤن الخلافة فيبعده عن الوزارة، نظرًا،

---

(١) نلاحظ هنا، أن الحج الظاهر عند الإسماعيلية هو زيارة بيت الله الحرام، أما الحج الباطن للإمام فهو زيارة الإمام .

(٢) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٧. وانظر: د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٨.

(٣) عطا ملك الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ١٨٦ .

(٤) المرجع السابق، ص: ١٨٦، ١٨٧ .

لما كان يتمتع به من سمعة سيئة ونفوذ عظيم فى البلاد[1].

وبذلك انقسمت الحركة الإسماعيلية إلى فريقين: فريق بإمامة نزار، وكان من هذه الفرقة الإسماعيلية أئمة العراق والشام وقومش وخراسان، وكان يقال لهم النزارية. وأثبتت الفرقة الأخرى إمامة المستعلى وهم إسماعيلية مصر، ويقال لهم المستعلية[2] .

ومن ثَمَّ تابعت مصر وأهلها المستعلى وأجلسوه على عرش الخلافة. وهرب نزار مع ولديه من المستعلى وتوجه إلى الإسكندرية، فقبل أهلها بيعته، فأرسل المستعلى جيوشًا حصرته مدة فى الإسكندرية، إلى أنْ فرَّ منها إلى قلعة ألموت .

ولقد عثر مؤخراً الدكتور مصطفى غالب على مخطوط إسماعيلى، بعنوان: "الأخبار والآثار" للداعى المغربى الشيخ محمد أبى المكارم، الذى ذكر فيه قصة فرار الإمام نزار من الإسكندرية، فقال:

"عندما اشتد الحصار على الإسكندرية من قبل الجاحد المارق الزنديق الأرمنى الأفضل، غادرها مولانا نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفيًا بزىّ التجار نحو سجلماسة، حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر حتى عادت إليه الرسل التى أوفدها لإبلاغ الحسن بن الصباح عن محل إقامته ، فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته ومن بقى معه دعاته وخدمه، حيث استقر بقلعة ألموت بين رجال دعوته المخلصين، وعمل مع الحسن بن الصباح على تأسيس الدولة النزارية. وبعد أنْ تمَّ له ذلك أصابه مرض شديد استدعى على أثره دعاته ونص على إمامة ابنه (على) وذلك سنة ٤٩٠هـ ، وتوفى فى اليوم الثانى ودفن فى قلعة ألموت"[3] .

من أجل هذه الأحداث أجبر ابن الصباح على ترك مصر، فتوجه إلى الشام والعراق وخوزستان ويزد، وكان ابن الصباح فى أثناء رحلاته هذه يدعو للمذهب الإسماعيلى فى كل بلد نزل به، فاستجاب له عدد كبير من الناس[4].

---

(١) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص:٢٣٩ .

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى: ص: ١٧٩.

(٣) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤١.وقارن: د.غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٧٧.

(٤) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٩.

وبعد ذلك أقام ابن الصباح فى دامغـان ثـلاث سـنوات، ومـن دامغـان وجـه ابـن الصباح جماعة الدعاة إلى أندحرود والولايات الأخرى بألموت لكى يدخل النـاس فى الدعوة. ثم ذهب إلى جرجان، وطرز، وسرحد وحناشك. ثم عاد بعدهـا إلى قزوين[1] .

الحسن بن الصباح وقلعة ألموت :

أراد ابـن الصبـاح تأسـيس دولـة إسماعيليـة فـى فـارس ينتقـل إليهـا الإمــام المستنصر بالله، ويتخذها مركزًا لـه وللدعـوة الإسماعيليـة بـدلاً مـن مصـر. فهـداه تفكيره لقلعة ألموت لما تتمتع به هذه القلعة من المناعة، بحيث لايبلغهـا الأعـداء إلا بشق الأنفس؛ لذلك ركز ابن الصباح جهوده لامتلاكها .

والحقيقة أن قلعة ألموت محكمة إحكامًا شديدًا وكانت مداخلهـا ومخارجهـا ومراقيها ومعارجها، قد صارت بفضل التشييد الذى تتمتـع بـه جدرانهـا المحصنـة ومبانيهـا المرصوصـة مـن القـوة. وشـيدوا أحجـارًا ، تلـك الأحجـار عـدة أروقـة وأحواض عميقة وارتفاعات مختلفة، بحيث أغنت عن استعمال الأحجار والمـلاط. كما نحتوا المخازن والأحواض للشرب والخل والعسل وأنـواع السـوائل وأجنـاس الجوامد[2] .

وألموت ،آله أموت يعنى عش العقاب ،فقد كان للعقاب عش بها[3]، أو ما وجده العقاب ، بلسان أهل طبرستان[4]. ومعناها بلسان الديلم تعليم العقـاب[5]. ويبدوا أن تفسير ابن الأثير الأخير أقرب للصواب ،لأن "أموت "بلغة الديلـم هـى نفس كلمة "آموخت "ومعناها تعلم .

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى: ص: ١٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٨٩.

(٤) كى لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ٢٥٦ .

(٥) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، جـ ١٠، ص: ١٣١.

وتقع قلعة ألموت[1] على بعد ستة فراسخ من قزوين ، وقد وصفها القزويني، بقوله: إنها على قمة جبل حولها وهاد ،لايمكن نصب المنجنيق عليها ولا النشاب يبلغها[2]. كما وصفها الجويني،بقوله "وألموت جبل شبهوه بجمل برك ووضع رقبته على الأرض"[3] .

وقد استخدم الحسن بن الصباح في بداية استيلائه على القلعة عنصر الدعوة للوصول إلى هدفه، عندما نجح دعاته في تحويل جنود القلعة إلى المذهب الإسماعيلي أوعز إلى دعاته أن يوجهوا إليه دعوة لزيارتهم. بالإضافة إلى أن تزهد ابن الصباح الشديد قد أوقع كثيرًا من الناس في حبائله وقبلوا دعوته، فحملوه إلى القلعة في مساء يوم الأربعاء السادس من رجب سنة ثلاثة وثمانين وأربعمائة، ومن نوادر الاتفاقات أن حروف "آلة ألموت"، هي بحساب الجُمْلَ تاريخ سنة صعوده إلى ألموت التي اغتصبوها[4] .

وظل ابن الصباح بعد وصوله إلى القلعة عدة أيام يدرسها دراسة دقيقة ويتبين معالمها، ويفحص حصونها وأحوال الناس بها، فلما عرف كل ما كان يريده أظهر شخصيته، وطلب من حاكم القلعة أن يسلمها له نظير مبلغ من المال قدره ثلاث آلاف دينار يتسلمه من حاكم مدينة الدامغان، فلم يستطع حاكم قلعة ألموت المقاومة عندما علم أن الجنود الذين كان يعتمد عليهم أصبحوا طوع إرادة الحسن بن الصباح. ولذلك سلم القلعة سنة ٤٨٣هـ[5] .

واتجه الحسن الصباح بعد ذلك إلى تأليف جيش منظم وقوى من الإسماعيلية، وبواسطة هذا الجيش توصلت الإسماعيلية إلى درجة عظيمة من القوة، فآلت إليها القلاع والحصون وقويت شوكة الإسماعيلية، فهابها الملوك وخافها

---

(١) انظر : وصف قلعة ألموت في : Stark, F,: The valleys of the Assassins, London, 1937,P: 230-236.

(٢) كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص: ٢٥٦.

(٣) الجويني: تاريخ جانكشاى، ص: ٢٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٨٩، ١٩٠ .

(٥) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧١ .

الأمراء والسلاطين[1] .

وعندما استقر الحسن بن الصباح فى قلعة ألموت، دخلت الدعوة الإسماعيلية فى دور جديد، إذ عمل على توسيع رقعة دولته الجديدة، فأطلق دعاته لتحقيق هذا الحلم. و لم يمض وقت طويل حتى كان ابن الصباح قد استولى على المنطقة الواقعة جنوبى بحر قزوين برمتها بعد أن سيطر دعاته على القلاع المتناثرة فى أرجائها والتى تبلغ نحو الستين قلعة[2] .

أضف إلى ذلك، استيلاء الحسن بن الصباح على جزء من قهستان سنة ٤٨٤هـ. وبذلك مهد ابن الصباح لضم إسماعيلية خراسان إلى الحركة الإسماعيلية الموحدة التى كان يتزعمها ابن الصباح وملوك الإسماعيلية من بعده فى ألموت. فلم يلبث الإسماعيلية فى قهستان أن نسجوا على منوال إسماعيلية ألموت، "وبذلوا هم أيضًا جهدهم فى العمل على إنشاء الدعوة بقهستان ، واستخلاص النواحى المحيطة بهم وحدودها عن طريق استعمال التزاوير والاستيلاء على القلاع"[3]. وبذلك تمكن ابن الصباح من تحقيق الجزء الأول من حلمه، وهو تأسيس دولة إسماعيلية فى إيران .

وبعد أن تحقق حلم الحسن بن الصباح فى إيران، أصدر أمرًا بأن تُزرع سفوح الجبل الذى بأعلاه قلعة ألموت، فكان منظر الجبل بعد أن كسته الخضرة وأينعت فيه الزهور سببًا ، أدى فيما بعد إلى ابتداع ماركوبولو قصة "جنة شيخ الجبل"، حيث ذهب إلى أن شيخ الجبل أنشأ فى واد يقع بين جبلين حديقة فيحاء فسيحة غرس فيها جميع أنواع الزهور وأشجار الفاكهة، وجعل فيها مقصورات ذات قباب بديعة الشكل وزخرفها بنقوش ذهبية، وجعل فى هذه الحديقة أنهارًا من خمر وأخرى من عسل وثالثة من لبن، وأقام فيها الحور العين والولدان المخلدين، والجميع يلهون بالموسيقى والغناء والرقص. وذلك كله لفتنة اتباعه بأن

---

(١) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص: ١٠٣، ١٠٤. وانظر وصف هذه القلاع فى : Strak: ,: The valleys of the Assassins, P.208-222 .

(٣) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ١٩٤.

هذه الجنة التى وعد الله بها المتقين، وأن باستطاعة شيخ الجبل أن يُدخِل جنته هذه من يشاء، ويحرم منها أيضًا من يشاء[1] .

ويقدم لنا ملك عطا الجوينى وصفًا لقلعة ألموت، فيقول:

"وقد مدوا جدولاً من نهر باهرو إلى أسفل القلعة، حيث حفر جدول فى الصخر على مدار القلعة، وشيدوا فى قاعة لتخزين الماء أحواضًا من الصخر كأنها البحر، بحيث كان الماء يندفع بقوته الذاتية، فيملؤها على الدوام؛ وكانت أكثر ذخائرها من السوائل والجوامد، قد وضعت فى عهد الحسن بن الصباح، فمضى عليها ما يربو على مائة وسبعين عامًا دون أن تظهر الاستحالة فيها، وكانوا يعتبرونها بركة من الحسن"[2] .

الحسن بن الصباح وتطور العقائد الإسماعيلية :

بعد استقرار الحسن بن الصباح فى قلعة ألموت أحدث تغييرًا فى الدعوة الإسماعيلية أطلق عليه لقب"الدعوة الجديدة". إذ اضطرته هذه الدعوة إلى بعض التغييرات فى العقائد الإسماعيلية .

وهذه التغييرات تظهر لنا بوضوح فيما نادى به الحسن بن الصباح من آراء؛ فقد فتح باب التعليم والتعلم على مصراعيه، وقال: "إن معرفة الله لاتكون بالعقل والنظر بل بتعليم الإمام، لأن أكثر الخلق فى العالم عقلاء ولكل شخص نظره فى طريق. فلو كان نظر العقل كافيًا لمعرفة الله، لما اعترض أهل مذهب من المذاهب على غيرهم، ولكان الجميع متساويين، لأن كل الناس متدينون بنظر العقل. غير أن سبيل الاعتراض والإنكار مفتوح، ويحتاج البعض إلى تقليد البعض. وهذا هو مذهب التعليم يبين أن العقل غير كافٍ، بل ينبغى وجود إمام بتعليمه يتعلم الناس فى كل دور ويتدينون"[3] .

---

(١) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧٢ .وانظر: وليم مارسون: رحلات كاركوبولو، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، ص: ٦٤، ٦٥.

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٥٠، ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩١ .

وتجدر الإشارة إلى أن الحسن بن الصباح يوقف التعليم على شخص معين، إذ يقول: "طالما أننى أثبت التعليم، وليس هناك من أحد غيرى يقول بالتعليم، لكان تعيين المعلم إذن بقولى أنا"[1] .

وقد كان الحسن بن الصباح فى إثبات مذهبه فى التعليم، يقول: إن الرسول ﷺ كان يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله". وأن هذا يعنى أنه ينبغى أن يأخذوا قول لا إله إلا الله. وهذا هو مذهب التعليم[2] ومن ثم فالهدف من ذلك -كما يرى الحسن- هو المنع عن نظر العقل وتحصيل العلم[3] .

ويتضح لنا مما تقدم أن التطور العقائدى فى الدعوة الإسماعيلية بدأ متحفظًا بعض الشيء، وقد اعتمد على "التعليمية" . وهى النظرية التى نجدها لدى أبى حاتم الرازى، فى قوله: "ولانرى أحدًا يدرك شيئًا من الأمور بفطنته وكيسه وعقله، إلا بمعلِّم يرشده، ومعاون يرجع إليه؛ ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه أمره"[4] .

ويمكن القول، إن هذه الدعوة الجديدة تظهر أيضًا فى المصطلحات الفارسية الجديدة التى استخدمها ابن الصباح، وهى مصطلحات متأثرة إلى حد بعيد بالمصطلحات الصوفية، فاختفت درجات الدعاة التى كانت فى عصور دور الستر وفى العصر الفاطمى، مثل: "الحجة"، و"داعى الدعاة"، و"داع البلاغ" .إلخ. وأصبح لقب "بير" بدلاً من "الحجة"، ولقب "ملا" أو "أخوند" بدلاً من "الداعى"[5].

(٢) تطور الدعوة الإسماعيلية فى قلعة ألموت بعد الحسن بن الصباح:

وضع الحسن بن الصباح أساسًا للعمل فى "قلعة ألموت"، وهو يقوم على

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩٣ .

(٤) أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م، ص: ٢٩٧.

(٥) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٤٥ .

الزهد والورع والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فلم يشرب أحد فى ملكه الخمر جهارًا أو يصبها فى جرة طوال خمسة وثلاثين عامًا أقامها فى ألموت. وعندما علم الحسن أنَّ ابنه محمد قد أتهم بشرب الخمر، أمر بقتله[1]. لأن العقيدة الإسماعيلية تتشدد في تحريم الخمر. والأكثر من ذلك، أنَّ الحسن بن الصباح قتل ابنه الأكبر الأستاذ حسين، لأنه اشترك مع آخرين فى قتل شيخ من مشايخ قهستان[2] .

من أجل ذلك ، لم يجد الحسن بن الصباح وريثًا من عقبه يخلفه فى حكم الإسماعيلية- وكان ذلك فى أيام السلطان سنجر، حيث مرض الحسن فى شهر ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ -فأرسل رجلاً إلى لمسر يستدعى بزرك أميد وعينه مكانه، وجعل على ميمنته دهدار أبا على الأردستاني وخصه بديوان الدعوة، وجعل الحسن بن آدم القصراني على ميسرته. كما جعل كيابا جعفر، الذى كان صاحب الجيش، أمامه، وأوصى بأنْ يتم تدبير الأمور باتفاق الأربعة جميعًا ، واستصوابهم إلى أن يأتى الإمام إلى ملكه، وتوفى الحسن ليلة الأربعاء السادس من ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ، ودفن فى قلعة ألموت[3] .

بزرك أميد :

تولى بزرك أميد إمامة الإسماعيلية فى ألموت سنة ٥١٨هـ، واستمر فى انتهاج المنهج الصباحى طوال أربعة عشر عامًا[4] ، حتى السادس والعشرين من جمادى الأولى من سنة ٥٣٢هـ[5] .

محمد بن بزرك أميد :

أصبح محمد بن أميد وليًا للعهد قبل وفاة أبيه بثلاثة أيام. وكان متابعًا لمذهب الحسن بن الصباح وأبيه. وقد بذل قصارى جهده فى إحكام قواعد

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٢ .

(٢) د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧٨ .

(٣) الجوينى تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٥، ٢٠٦. وانظر: د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٥٨ .

(٤) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٠٦، ٢٠٧ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٠ .

المذهب الإسماعيلي، ودأب على نهجهم في إقامة رسوم الإسلام والتزام الشرع على النحو الذى أظهروه[١] .

وقد عمل محمد بن أميد على تنظيم الدعوة وتوزيع الدعاة الأكفاء على جميع المناطق التى يمكن أنْ تتسرب إليها الدعوة الإسماعيلية ووجه عناية خاصة للفرقة الفدائية التى كانت تحتل المكان الأول فى الجيش الإسماعيل[٢].وتوفى فى الثالث من ربيع الأول سنة ٥٥٧هـ[٣] .

الحسن بن محمد بن بزرك أميد :

وُلد الحسن بن محمد بن بزرك أميد فى سنة ٥٢٠هـ بقلعة ألموت، وتولى الأمر فى قلعة ألموت سنة ٥٨٨هـ، ومنذ اللحظة الأولى لجلوسه فى مكان أبيه، بدأ الحسن يجيز مسخ ونسخ الرسوم الشرعية والقواعد الإسلامية التى ظلوا يلتزمون بها منذ عهد الحسن بن الصباح، وكان يتناولها بالتغيير[٤] .

وفى رمضان سنة ٥٥٩هـ، أمر الحسن بإقامة منبر فى ساحة ميدان أسفل ألموت، بحيث تكون قبلته فى الوجهة المغايرة لقبلة أهل الإسلام ... ثم اعتلى المنبر وألقى حديثًا فى قضية مذهبهم، وقال: إنْ أمامهم قد فتح باب رحمته وأبواب رأفته على المسلمين وعليهم كذلك وأرسل إليهم الترحم؛ ودعى اتباعه الخاصين المختارين، ورفع عنهم آصار الشريعة وأوزارها ورسومها وأوصلهم إلى القيادة[٥].

وعندئذ قرأ رسالة زعم أنه تلقاها من الإمام، جاء فيها: "الحسن بن محمد بزرك أميد، هو خليفتنا وحجتنا وداعينا، على شيعتنا أنْ يطيعوه ويتابعوه فى أمور الدين والدنيا. وأن يعتبروا حكمه محكمًا ويدركوا أن قوله هو قولنا، ويعرفوا أن مولانا قد نشر رحمته عليهم، ودعاهم إلى رحمته وأوصلهم إلى الله[٦]" .

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة .

(٢) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، ص: ٢٥٨ .

(٣) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢١١ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢١٣ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٣، ٢١٤ .

(٦) المرجع السابق، ص: ٢١٤ .

وبعد أن قرأ هذه الرسالة على الناس بالمسجد، نزل من على المنبر وصلى ركعتى العيد ... وقال: "اليوم عيد". ومنذ ذلك الحين والإسماعيلية فى ألموت يطلقون على اليوم السابع عشر من رمضان اسم "عيد القيام"[1] .

ويرى الحسن بن محمد بن برزك أميد أن الخطبة التى ألقاها على المنبر، هى بمثابة حجة وداع من قبل الإمام. ويعنى هذا أنه هو القائم مقامه ونائبه المتفرد[2]، أصبح اسمه لايذكر إلا مقرونًا بقولهم "على ذكره السلام"، وبذلك أصبح حكام ألموت من الحسن بن محمد بن برزك أميد والذين جاءوا بعده من سلسلة النسب الفاطمية، فازداد الناس حوله التفافًا ، وفرحًا بظهوره بعد الستر، وطاعة له لأنه المسئول عنهم أمام الله[3] .

ويمكن القول، إن الدعوة الإسماعيلية فى قلعة ألموت على يد الحسن بن محمد بن برزك أميد، قد ابتدعت تقاليد إسماعيلية جديدة. وهذه التقاليد قبلتها الإسماعيلية فى ألموت، لما يلى :

١- لأن الإمام أمرهم بطاعة الحسن بن محمد بن مرزك أميد، كما هو وارد فى نص الرسالة.

٢- ولأن النفس البشرية ترحب دائمًا بما يحررها من قيود التكاليف الشرعية، والأحكام دينية كانت أم غير دينية .

٣- وكذلك لأن الإمام سيتحمل الحساب عنهم يوم القيامة[4] .

محمد بن الحسن بن برزك أميد:

وقد نص على إمامته بمقضى مذهبهم، فجلس مكان أبيه وهو فى التاسعة عشرة من عمره. وكان محمدًا أكثر غُلوًا من أبيه فى إظهار البدعة التى كانوا يطلقون عليها اسم دعوة القيامة، التى تعد الإباحة من لوازمها، كما كان أكثر

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٥، ٢١٦ .

(٣) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٢ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٨١، ٨٢ .

صراحة فى إظهار الإمامة[1] .

ولقد كان محمد يدعى الحكمة والعلم والفلسفة، وقد أدرج اصطلاحات الفلاسفة فى الفصول التى كتبها والأصول غير المرتبة التى قالها، وكان يظهر التفوق والتسوق بإيراد النقاط على نمط حديث الحكماء[2] .

الحسن بن محمد بن الحسن... المعروف بـ "جلال الدين" :

ولد الإمام جلال الدين سنة ٥٦٢هـ فى قلعة ألموت، وكان أبوه قد نص عليه فى أيام طفولته بأن يخلفه، فلما كبر وظهر أثر التعقل فيه، بدأ ينكر طريقة أبيه وينفر من رسوم الإلحاد والإباحة. وقد توفى أبوه فى العاشر من ربيع الأول سنة ٦٠٧هـ[3] .

وقد أصبح جلال الدين إمامًا بعد وفاة أبيه منذ سنة ٦٠٧هـ، وأظهر الإسلام منذ أن تولى الإمامة مباشرةً، وأمر بإعادة القيام بالفرائض الدينية كما كانت قبل ظهور جده، وأمر ببناء المساجد وإقامة الآذان للصلاة وقرب إليه الفقهاء والقراء، بل خطا خطوات أوسع من ذلك[4]، إذْ حاول استمالة الخليفة فى بغداد والسلطان محمد خوارزم شاه وملوك وأمراء العراق والأطراف الأخرى لإبلاغهم بهذه التغييرات الجذرية فى المذهب الإسماعيلى[5] . ومن ثَمَّ عمل على توثيق عُرَى الصداقة بين الإسماعيلية والعالم الإسلامى أكثر مما كانت عليه فى عهد أبيه على أساس الصداقة التعاونية المتبادلة بينهما، فعاشت الإسماعيلية ردحًا من الزمن عيشة هادئة تسودها العلاقات الودية مع بقية العالم الإسلامى[6] .

وتأكيدًا لاتجاه جلال الدين دعى أهالى قزوين لكى يروا حرق كتب أسلاف الإسماعيلية، وفى هذا يقول الجوينى: "وطلب إيفاد جماعة من أعيان

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢٣، ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٤ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٥ .

(٤) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٢ .

(٥) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢٥، ٢٢٦ .

(٦) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٠ .

قزوين إلى ألموت لكى يروا مكتبات الحسن بن الصباح وأسلاف جلال الدين، ففصلوا عددًا كبيرًا من فصول أبى جلال الدين وجده الحسن بن الصباح والكتب الأخرى التى تتضمن تقرير مذهب الإلحاد والزندقة وتخالف عقائد المسلمين. فأمر جلال الدين بإحراقها بحضور أولئك القزونيين أيضًا وفقًا لما أشاروا به، وقال بطعن ولعن آبائه وأسلافه والممهدين لتلك الدعوة[1]" .

والحقيقة، لقد كان عهد الإمام جلال الدين عهدًا أعاد ثقة المسلمين فى الإسماعيلية، إذ تغير المذهب الإسماعيلى تغييرًا جذريًا مبتعدًا عن طريق الإباحة والإلحاد. ومن ثم استطاعت الإسماعيلية فى عهده أن تنتشر فى مختلف أرجاء الأمة الإسلامية .

وقد توفى الإمام جلال الدين سنة ٦١٨هـ بعد أن نص على ابنه علاء الدين الذى كان عمره آنذاك عشرة أعوام[2]، وبذلك رجعت الإسماعيلية النزارية فى ألموت بعد موته إلى آراء أبيه وجده، وسار أصحاب ألموت على هذه السياسة فى الناحية الدينية، وعلى إيفاد الفدائيين إلى الأمراء والملوك لاغتيالهم[3] .

علاء الدين محمد بن الإمام جلال الدين:

كان علاء الدين محمد فى التاسعة من عمره عندما أصبح إمامًا بدلاً من أبيه سنة ٦١٨هـ بعد وفاة أبيه[4] .ولما كان علاء الدين لايزال طفلاً، ولم يكن قد لقى نصيبًا من التربية والتأديب. وطبقًا لمذهبهم يعد إمامهم، وكل ما يقوله كيفما كان هو حق، والامتثال لأمره فى أى أسلوب يمارسه دين لأولئك الإسماعيليين[5].

وقد كان أول عمل قام به علاء الدين أنْ أمر بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة أحضر فيها المؤلفات القيمة من مختلف الأقاليم، وأنفق على تأسيسها

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧١ .

(٣) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٥ .

(٤) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٣١ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

وفرشها الأموال الطائلة من جيبه الخاص، ووجه عناية خاصة لدور العلم. وبذلك ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى، وخاصة العلوم الفلسفية والفقهية. ومن الذين أظهروا نبوغًا عظيمًا فى مختلف العلوم، الداعى الإسماعيلى الفيلسوف نصير الدين الطوسى[1]، كما سوف نرى فيما بعد .

ومهما يكن من شيء، فقد أدخل الإمام علاء الدين تعديلات جذرية على المذهب الإسماعيلى، ومما ساعد على هذه التعديلات ما اخرجه الدعاة الإسماعيلية من مؤلفات قيمة فى جميع العلوم والفنون، أمثال الطوسى. وقد توفى الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٥٣هـ، ودفن فى ألموت[2] .

ركن الدين خورشاه بن علاء الدين:

ولد الإمام ركن الدين خورشاه بن الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٢٩هـ فى قلعة ألموت وأصبح إمامًا بعد وفاة أبيه سنة ٦٥٣هـ[3] وعندما كان ركن الدين لايزال طفلاً كان علاء الدين يقول لنفسه: "إن ركن الدين سوف يكون إمامًا وهو ولى عهدى[4]" .

وبعد أن جلس ركن الدين مكان أبيه، أرسل الجيش الذى كان أبوه قد جهزه لمهاجمة شال رود من ناحية خلخال، فاستولوا على قلعتها وأعملوا فيها القتل والغارة. وبعد ذلك أرسل رجلاً إلى جيلان وغيرها من البلاد المجاورة لإعلان وفاة أبيه، وبدأ -خلافًا لسيرة أبيه- فى وضع أسس الصفاء مع أولئك الجماعة، وأرسل إلى كافة ولاياته بالتزام الإسلام وبأن يسلكوا سبل السلام[5] .

وفى عهد ركن الدين وقعت معاهدة سرية بين هولاكو وأهالى قزوين، ألغيت بموجبها معاهدة الإسماعيلية والمغول[6] إلا أننا قبل إلقاء الضوء على موقف

---

(١) د.غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٢، ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٧٤ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٧٥ .

(٤) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٣٤ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢٤٠ .

(٦) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٥ .

المغول من الإسماعيلية، يجب أن نشير إلى تطور العقائد الإسماعيلية فى فترة ما بعد عهد الحسن بن الصباح. وذلك حتى نستطيع معرفة هذه العقائد ودور الطوسى فى تطويرها، فيما بعد .

تطور العقائد الإسماعيلية بعد الحسن بن الصباح :

الواقع أنَّ التطور العقدى فى الدعوة الإسماعيلية فى إيران بعد عهد الحسن ابن الصباح وصل إلى أشده فى عهد الحسن بن محمد بن برزك أميد، الذى نادى بدعوة القيامة التى أدت إلى تحليل الإسماعيلية لكافة المحارم، ونبذهم لكل الأصول الشرعية والعقائد الدينية .

ويمكن القول: إن الإسماعيليين قالوا بقدم العالم، وبأنَّ الزمان غير متناهٍ والمعاد روحانى، كما أولوا الجنة والنار وما فيها جميعًا بهذه الطريقة، لكى يؤولوا معانى تلك الوجوه تأويلاً روحانيًا . ومن ثم قالوا -بناء على هذا الأساس- أن القيامة أيضًا هى الوقت الذى يصل فيه الخلق إلى الله وتظهر بواطن الخلائق وحقائقهم، وترتفع أعمال الطاعة، ففى عالم الدنيا يكون الكل عملاً، بينما لا يوجد حساب. أما الآخرة فكلها حساب ولايوجد عمل؛ وهذه هى الروحانية . كما أن القيامة الموعودة والمنتظرة فى كافة الملل والمذاهب هى هذه التى أظهرها الحسن. وكان قد رفع -على ضوء هذه القواعد- التكاليف الشرعية عن الناس، لأنه ينبغى على الجميع فى دور القيام هذا التوجه إلى الله بكل الوجوه، وترك رسوم الشرائع وعادات العبادات المؤقتة[1] .

ومن المعروف فى الشريعة الإسلامية، أنه يجب أنْ تُقام عبادة الله فى اليوم والليلة خمس مرات وتكون لله، ذلك تكليف ظاهر، ولكن فى عهد الحسن هذا ينبغى أنْ يكون الناس دائمًا مع الله بقلوبهم، وأنْ تتوجه النفسُ ذاتها بصفة دائمة إلى الحضرة الإلهية، وتلك هى الصلاة الحقيقية[2] .

وبناءً على ما تقدم، فإن الإسماعيليين فى هذه الفترة أوَّلوا كافة أركان

---

(١) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٢١، ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٢ .

الشريعة ورسوم الإسلام، ورفعوا التظاهر برسوم الشريعة الإسلامية التى كانت فى عهد الحسن بن الصباح وخلفائه. ورفعوا الحلال وحرموا معظم التعاليم(١) .

ولقد صرح الحسن بن محمد بن مرزك أميد فى مناسبات عديدة، أنه كما هو الحال في دور الشريعة إذا لم يقم الإنسان بالطاعة والعبادة، ولكنه أدى حكم القيامة مؤمنا بأن الطاعة والعبادة شيئًا روحانى، فإنه يؤخذ بالنكال والعقاب ويُرجم. فإن الحال يكون معكوسًا بالنسبة لدور القيامة، بحيث لو أقام فيه أحد حكم الشريعة وواظب على العبادات والرسوم الإسلامية، كان التنكيل والقتل والرجم والتعذيب أكثر وجوبًا بالنسبة إليه(٢) .

ولقد التزمت الدعوة الإسماعيلية في ألموت بهذه العقائد، منذ عهد الحسن ابن محمد بن برزك أميد، الذى كانوا ينادونه (بعلى ذكره السلام)، ويسمونه بقائم القيامة ، كما يسمون دعوتهم بالقيامة .

وهكذا استمرت هذه العقائد هى محور العمل الإسماعيلى فى ألموت، إلى عهد الإمام جلال الدين فى سنة ٦٠٧هـ، وفى هذه الفترة أظهرت الدعوة الإسماعيلية الإسلام، وإعادة القيام بالفرائض الدينية، كما كانت فى عهد الحسن ابن الصباح. وقد حاول جلال الدين الالتزام بالإسلام، إذ أمر بحرق كل الكتب الإسماعيلية التى تخالف الإسلام. ومن ثَمَّ انتشرت الإسماعيلية فى عهده فى كافة أرجاء الأمة الإسلامية .

وقد استمر الحال على هذه الصورة إلى عهد علاء الدين بن الإمام جلال الدين، حيث تغيرت العقائد الإسماعيلية تغييرًا جذريًا ، إذ أمر الإمام علاء الدين بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة ساعدت على ازدهار العلوم مرة أخرى، وبخاصة العلوم الفلسفية. وقد كان من الفلاسفة الذين ساعدوا على هذا الازدهار الفلسفى الإسماعيلى فى ألموت، الفيلسوف نصير الدين الطوسى، لذلك اعتبر بحق كاتب قلعة ألموت، كما سوف نرى .

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) الإسماعيلية والمغول :

من قلعة ألموت جنوب بحر قزوين امتد سلطان الإسماعيلية إلى البلاد المجاورة، وقد اتخذت الدعوة الإسماعيلية طائفة الفدائية، الذين كانوا أداة طيعة لإرهاب خصومهم، و لم ينته القرن السادس الهجرى حتى أصبح للحسن بن الصباح شبكة من القلاع والحصون فى جميع أرجاء فارس والعراق، وقد فشلت كل محاولات السلاجقة فى انتزاع قلعة ألموت، و لم تلبث خناجر الفدائية أنْ امتدت إلى الحكام وأمراء السلاجقة، ثم إلى أمراء الشام من الأيوبيين والصليبيين .

ومن المعروف أنَّ الإسماعيلية كانت ترى نفسها فريسة للمغول، والواقع أنهم لم يلفتوا نظر المغول إليهم إلا زمن هولاكو. وقد أثارهم مصير جيرانهم، وحاولوا أنْ يؤلفوا من جميع الشعوب التى تعرضت لخطر المغول، حلفًا لمواجهة المغول. و لم تقتصر جهود الإسماعيليين على إثارة الأمراء المجاورين لهم مباشرة، بل إنهم أرسلوا سنة ٦٣٦هـ، رسلاً إلى ملكى إنجلترا وفرنسا، يطلبون مساندتهما، بعد أن شرحوا لهما ما اشتهر به المغول من إثارة الرعب والخوف، غير أن التحذير والإنذار لم يجدا أُذنًا مصغية[١] .

وعندما ترك هولاكو منغوليا، اجتاز فى طريقه الماليق وسمرقند، ثم عبر نهر جيحون سنة ٦٥٤هـ[٢]. ولما كان المغول يفكرون فى إزالة الدولة العباسية أدركوا أنَّ طائفة الإسماعيلية ستكون شوكة فى ظهورهم، وقد تَحُولُ دون تحقيق أطماعهم فى السيطرةِ على القسم الغربى من العالم الإسلامى[٣] .

ولاشك أنَّ المغول وقفوا على أحوال الإسماعيلية، وكراهية الناس لهم، فحينما أوفدوا رسلهم إلى قراقورم فى أثناء اختيار كيوك خانا، لم يلقوا معاملة طيبة.ورفع المسلمون فى قزوين الخاضعة لحكم المغول الشكوى إلى مونكوخان، لما يتعرضون له من الأذى والظلم والجور من قِبَل الإسماعيلية، وأشاروا إلى أن

---

(١) د. العرينى: المغول، ص: ١٨٤-١٨٧. وانظر: د.الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١، ص: ٢٣٤ .

(٢) د. العرينى: المغول، ص: ٢٠٩.

(٣) د. الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١، ص: ٢٣٥ .وانظر: د.عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٣٨.

أفراد هذه الفرقة يخالفون فى عقيدتهم، ديانات المسيحيين والمسلمين والمغول[1] .

ولقد اتجه هولاكو نحو تلك القلاع المنيعة، وأخذ هو وقواده يعملون فى تخريبها وتحطيمها، ولكنه أدرك منذ اللحظة الأولى أنه إذا اعتمد على القوة وحدها فى الاستيلاء على تلك القلاع، فإن ذلك سوف يكلفه مزيدًا من التضحية فضلاً عن طول الوقت، وذلك لمناعة هذه القلاع، ولاستماتة الفدائيين فى الدفاع عنها، فلجأ إلى سياسة الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد. وقد نجحت هذه السياسة بالفعل؛ فعندما أرسل هولاكو الملك شمس الدين كرت برسالة إلى ناصر الدين محتشم الإسماعيلى فى قلعة "سرتخت" يدعوه إلى الدخول فى طاعته، امتثل إلى هذا الأمر، وقصد هولاكو فى صحبة شمس الدين كرت حيثُ قدم للخان جملة من الهدايا والتحف بعد أن قبل الأرض بين يديه ، فتعطف هولاكو عليه وقَبِل تلك الهدايا[2] .

ولقد حاول ركن الدين خورشاه أنْ يتجنب الخطر المغولى بما لجأ إليه من أساليب دبلوماسية، وقد اعتصم فى قلعة ميمون دز المنيعة. و لم يسع هولاكو آخر الأمر إلاَّ أن يبعث إليه برسالة، يطلب منه التخلى عن المقاومة، والقدوم إليه فى معسكره ويهدده بالاستمرار فى الحرب إذا رفض هذا العرض. وإذ أُدرك ركن الدين خورشاه أنّه لاسبيل إلى المقاومة، وأنَّ اليأسَ تطرق إلى نفوس رجالهِ المحاصرين، توجه إلى هولاكو، وأعلن طاعته وإذعانه. ومن ثم استسلمت قلعة ألموت فى سنة ٦٥٤هـ[3]؛ وفى نفس السنة توفى ركن الدين خورشاه، وانتهت الدعوة الإسماعيلية فى صورتها السياسية بوصفها دولة عقدية تستند إلى قوة وبطش حكام الجبل الذين أطلق عليهم اسم الحشاشين .

---

(١) د.العرينى : المغول، ص: ٢١٠، ٢١١. وانظر: د.الصياد: المغول فى التاريخ، حـ١، ص: ٢٣٥ .

(٢) وانظر: د.الصياد: المغول فى التاريخ، حـ١، ص: ٢٤٠. وقارن: ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، ص: ٤٦٣ .

(٣) انظر: الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٤١-٢٤٦ . : د.الصياد: المغول فى التاريخ، حـ١، ص: ٢٤١-٢٤٣. د.العرينى: المغول، ص: ٢١١. د.غالب: الدعوة الإسماعيلية، ص: ١٥٨. هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص: ١٥٨. دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦ .

وقد كان لنهاية الإسماعيلية رنّه فرح وسرور عمَّت العالم الإسلامى على الرغم مما كان يعانيه من المغول، وعلى الرغم مما كان يتوقعه على أيديهم من أحداث أخرى جسام؛ وما ذلك إلا لأن هذه الفرقة التى قاومت فى القرن السادس كل جهود سلاطين السلاجقة، واستطاعت أنْ تُنزع الخلفاء العباسيين وترهبهم كانت سببًا من أسباب الفساد المعنوى والتفرق فى العالم الإسلامى، فإذا كان هولاكو قد أبادها أخيرًا، فإنما يكون قد أدى بذلك خدمة كبيرة لقضية النظام والحضارة[1]. أضف إلى ذلك، أنَّ المغول اضطروا فى سبيل القضاء على الإسماعيلية إلى التأخر عن تحقيق هدفهم الرئيسى بالقضاء على الخلافة العباسية ما يقرب من سنتين، كان من الممكن للعالم الإسلامى فى خلالهما أنْ يجمع شتات نفسه ويتماسك ليتمكن من الوقوف فى وجه العاصفة المغولية العاتية دفاعًا عن بغداد[2] .

ومن قلعة ألموت خرج نصير الطوسى، فقصد هولاكو الذى رحب به بعد أن أيقن من صدق نواياه نحوه. وبذلك انتقل الطوسى إلى فترة أخرى من فترات حياته، كان لها تأثير كبير فى ثقافته، إذ أعلن تشيعه الاثنى عشرى .

مكتبة ألموت :

عندما استولى المغول بقيادة هولاكو على "قلعة ألموت" عام ٦٥٤هـ= ١٢٥٦م، وجدوا هناك مكتبة عظيمة، ومرصدًا به مجموعة من الأدوات الفلكية[3]. وقد أُنقذت هذه المكتبة من الدمار بشفاعة علاء الدين عطا ملك الجوينى[4]

---

(١) انظر: الصياد: المغول فى التاريخ، جـ١، ص: ٢٤٥. د.محمد السعيد: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص :١٢٣.

(٢) د.محمد السعيد: دولة الإسماعيلية فى إيران ، ص: ١٢٣.

(٣) ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: د.تمام حسان، مراجعة: د.محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦١م، ص: ١٧٢.

(٤) وهو علاء الدين أبو المظفر عطا ملك بن بهاء الدين محمد بن شمس الدين محمد بن بهاء الدين محمد ابن على بن محمد بن محمد بن محمد بن على بن على بن محمد بن أحمد بن إسحاق بن أيوب بن الفضل بن الربيع. ولد فى سنة ٦٣٢هـ؛ وقد اشتغل قبل سن العشرين بأعمال التحرير والديوان، وانخرط فى سلك الكتبة الخصوصيين للأمير أرغون. وقد صحب علاء الدين هولاكو بصفة دائمة فى أثناء حملته لاستئصال الإسماعيلية، ثم صحبه أيضًا فى حملته على بغداد التى تولى حكومتها =

مؤلف كتاب "جهانكشاى" فأُحرقت كتب الهرطقة والإلحادِ، وأُبقيت الكتب الأخرى لتزويد مكتبة المرصد فى المراغة[1]، فيما بعد .

يقول عطا الجوينى: "وعندما كنت بأسفل لمسر، استولت عليَّ الرغبة فى تفقد مكتبة "ألموت" ، التى استطار صيتها فى الأقطار، فعرضت على السلطان أنه لاينبغى تضييع نفائس الكتب الموجودة بألموت . فتقبل السلطان طلبى بقبول حسن وأعطى الأوامر اللازمة، فتوجهت لتفقد المكتبة وأخرجت كل ما وجدت من المصاحف ونفائس الكتب على مثال: "يخرج الحى من الميت"، كما اخترت الآلات التى كانت موجودة مثل آلات الرصد من الكراس وذات الحلق، والأسطرلابات التامة والنصفية والشعاع، وأحرقت ما بقى وكان متعلقًا بضلالتهم وغوايتهم وهو ما لم يكن مستندًا إلى منقول ولامعتمدًا على معقول"[2].

ويمكن القول، إن ملك الجوينى استطاع أنْ ينقذ من الدمار مجموعة من المصاحف والكتب وآلات رصد النجوم، بحيث كانت هذه الكتب أول ما نقله الطوسى بعد ذلك إلى مكتبة مرصد المراغة. وفى هذا يقول عباس العزاوى: "وكان هذا العمل السبب فى إدخال آرائهم الفلكية وشيوعها فى المملكة الإسلامية، وكانت عقائدهم الفلكية فى الطالع وغيره قديمة"[3] .

أضف إلى ذلك، أنَّ ملك الجوينى قد عثر فى أثناء فحصه لهذه المكتبة على كتاب: "سركذشت سيدنا"، الذى يعالج عقائد الحسن بن الصباح وخلفائه؛ وقد أورد الجوينى خلاصة لهذا الكتاب فى مؤلفه "تاريخ جهانكشاى"[4] .

- بعد سنة واحدة من سقوطها. واستمر علاء الدين قائمًا على بغداد حتى سنة ٦٦٨هـ وكانت وفاته فى هذه السنة إثر ضربة سكين. (د.محمد السعيد: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص: ١٢٨-١٣٨) .

(١) ألدوميلى: العلم عند العرب، ص: ٢٨٩. وانظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠. وقارن: العرينى : المغول: ص: ٢٧٥، ٢٧٦ .

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاى، ص: ٢٤٨ .

(٣) عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠ .

(٤) انظر: د.العرينى: المغول، ص: ٢١٣ .د. أحمد محمود الساداتى: مقال عن تاريخ جهانكشاى لعطا ملك الجوينى، (ضمن مجلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة)، ص: ١٢٦ .

رابعًا : الطوسى وأثره فى تطور الفكر الفلسفى الإسماعيلى فى قلعة ألموت:

بلغ الطوسى من الشهرة والصيت فى كافة العلوم قدرًا عظيمًا، جعل ناصر الدين عبد الرحيم محتشم حاكم قهستان يرسل إليه، طالبًا منه الانضمام إلى الإسماعيلية وكان ذلك فى أواخر سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م. وقد لبىَّ الطوسى رغبة المحتشم ونزل ضيفًا عزيزًا على الوزير الإسماعيلى فى القلعة. ومن ثم تبدأ علاقة الطوسى بالمذهب الإسماعيلى، والتى استمرت حوالى ٢٨سنة، وهى الفترة الخصبة فى كل ما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية(١) .

ولقد كانت هذه العلاقة الوثيقة بين الطوسى والإسماعيلية، من أسباب انتسابه لهذا المذهب. وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض المؤرخين الذين يحاولون إثبات اثنى عشرية الطوسى، حيث يعدون الفترة التى قضاها الطوسى فى قلاع الإسماعيليين بمثابة السجن له؛ ولذلك فهم يفترضون أنَّ الطوسى أُجبر على العيش فى هذه القلاع بالقوة. ومن ثَمَّ سوف نعرض هنا رأى الفريقين، حتى نستطيع أن نصرح بالحكم الموضوعى على هذه العلاقة .

إسماعيلية الطوسى:

ينفى الأعسم قصة إرغام الطوسى على العيش فى قلاع الإسماعيليين، مؤكدًا "أنَّ النصير قَبِلَ دعوة القهستانى إلى العيش فى قلاع الإسماعيليين، هروبًا من انعدام الضمانات بالنسبة لمستقبله مفكرًا وإنسانًا وهو فى طوس، وأصداء حوافر خيول المغول فى شرق إيران كانت تحطم فيه شجاعته على الصبر، كبقية الناس، وتذكره بمذبحة نيسابور. فذهب إلى القلاع اختيارًا ، مع علمه أنَّ حياته هناك ستتصف بالروتينية، لكنَّه آثرها على الصخب فى خارجها"(٢) .

ويؤكد الدكتور مصطفى جواد على إسماعيلية الطوسى، وأنَّه نزل عليهم بمحض إرادته، إذْ يقول: "فأنا اعتقد أنَّ إقامته بين ظهرانيهم، كانت بمحض

(١) د.الأعسم: الطوسى، ص: ٣١. وانظر Wickens: The Nasiran Ethics, P.12.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٣، ٣٤ .

الرضا والاختيار"[1] .

وأمَّا الدكتور الشيبي، فإنَّه يؤكد تمامًا على إسماعيلية الطوسي، بقوله: "وينبغي أنْ نتذكر أنَّ نصير الطوسي بوصفه إسماعيليًا أو فلسفيًا على العموم، قد صدر عن التيار نفسه؛ وذلك من طبيعة الأشياء"[2] .

ويرى عباس العزاوي، أنَّ ثقافة الطوسي مبنية أساسًا على عقيدة الإسماعيلية وذلك في مناصرة الحكمة، وفي رعاية الفلك. وهما حل أو كل ما يملكون من عقيدة. وفي تدريسه ورصده، كان يراعي تلك الاختيارات[3] .

وأمَّا عارف تامر، فيرى أنَّ الطوسي لم يتخلَّ عن إسماعيليته، ويؤكد على رأيه هذا: بأن ناصر الدين عبد الرحيم أوصل الطوسي إلى الإمام علاء الدين في قلعة ألموت.. فأنزله علاء الدين منزلاً رحبًا وسماه وزيرًا وداعيًا للدعاة مهمته إعداداهم وتثقيفهم، هذا بالإضافة إلى الإشراف على المكتبة الكبرى، وكان ذلك سنة ٦٤٣هـ[4] .

ويورد عارف تامر بعض النصوص التي تثبت إسماعيلية الطوسي[5]، ويدلل على ولاء الطوسي للإسماعيلية بعد سقوطها على يد المغول، في صورة مساعدة الإمام شمس الدين بن ركن الدين، الذي أنقذه الطوسي وتعهده ووفر له أسباب الرجوع إلى عهد "الستر" المعترف به لدى الإسماعيليين. وبهذا يكون الطوسي قد أعطى الدليل على وفائه لعقيدته الإسماعيلية حتى آخر ساعة من حياته[6] .

الطوسي بوصفه اثني عشريًا :

يذكر الشيخ محمد حسن آل ياسين، أن الطوسي قد تمذهب بالمذهب

---

(١) مصطفى جواد: ياد نامه طوسي، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٦هـ، ص: ٩٣ .

(٢) د.الشيبي: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٣ .

(٣) العزاوي: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٥ .

(٤) عارف تامر: الطوسي في مرابع ابن سينا، ص: ٢١ .

(٥) انظر: عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م، ص: ٢٣، ١٠١ . عارف تامر: الطوسي في مرابع ابن سينا، ص: ٦٥، ٦٩ .

(٦) عارف تامر: الطوسي في مرابع ابن سينا، ص: ٦٩ .

الإسماعيلى فى فترة ما من فترات حياته، وأنه كانت هناك بعض المؤلفات التى تدل على ذلك، مثل "أخلاق ناصرى" و"سير وسلوك". إلاَّ أنَّ مؤلفات الطوسى الأخرى صريحة كل الصراحة بالتزام كاتبها بالتشيع الإمامى الصحيح، كما يتضح من مراجعة مباحث الإمامة والعصمة والغيبة من كتابه "فصول العقائد"[(1)].

ويؤكد الشيخ عبد الله نعمة على أنَّ "الطوسى" كان من الشيعة الإمامية" الاثنى عشر وعصمتهم[(2)] .

وأمَّا حسن الصدر، فإنه يؤكد على قصة إرغام الطوسى بالإقامة فى قلاع الإسماعيليين، وذلك بقوله: "وحبس فى حصن الديلم بأمر خورشيد شاه القرمطى"[(3)].

ويشير الأستاذ قدرى حافظ طوقان إلى قصة إرغام الطوسى بالإقامة فى قلاع الإسماعيليين، بقوله: "وها هو ذا حاكم قهستان يحكم على الطوسى بالحبس، إرضاءً لأهواء الوزراء وغيرهم من الحاسدين، ويضعه فى إحدى القلاع سجينًا مقيد الحرية"[(4)] .

وأمَّا محمد جواد مغنية، فيشير فى كتابه "مع الشيعة الإمامية" ، بأنَّ الطوسى يعد الحجة الكبرى لمذهب الإمامية"[(5)] .

وهكذا اختلف حول إسماعيلية الطوسى واثنى عشريته، وعلى الرغم من أننَّا أَشرنا إلى كلا الفريقين، فإننَّا لانتحيز إلى واحد منهم. وعلى هذا يجب أنْ نوضح الاتجاه الذى نميل إليه فى معالجة هذه المشكلة، وهو: أننَّا نميل إلى اعتبار الطوسى فيلسوفًا من الطراز الأول، وأنَّه كان ينتمى إلى الشيعة سواء الإسماعيلية أو الاثنى عشرية وذلك لأننَّا نعتقد أنَّ التراث الفلسفى ليس مقصورًا على المذهب الإسماعيلى وحده، وإنَّما هو متاح لكل عقل إنسانى. وبذلك فإنَّ الطوسى يعد

---

(١) محمد آل ياسين، مطارحات فلسفية، ص: ز .

(٢) نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٤٧٤ .

(٣) حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٧ .

(٤) قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار اقرأ، ص: ٢٢٢ .

(٥) محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، هامش ص: ١٣ .

فى نظرنا فيلسوفًا فحسب، تأثر بالعقيدة الإسماعيلية فى فترة من فترات تطوره الثقافى، بحيث تركت آثارًا واضحة على شخصيته الثقافية .

أمَّا اثنى عشرية الطوسى، فإنَّنا نرى أن إعلانه بذلك كان بتأثير من المغول، حيث وجد الطوسى المخرج الذى يخرجه من هـذه الأزمة بإعلانه هذا. وحتى حينما انضم الطوسى إلى هذا المذهب، وجدناه فيلسوفًا يعالج المسائل العقدية من منطلق فلسفى .

مؤلفات الطوسى فى القلاع الإسماعيلية:

يبدو أن الفترة الممتدة من سنة ٦٢٥هـ= ١٢٢٨م إلى ٦٥٣هـ= ١٢٥٥م، كانت أخصب فترات الطوسى العلمية. إذْ استطاع الطوسى أنْ يقدم لنا أخطر مجموعة مؤلفات، كان لها آثار واضحة ومتميزة فى التراث الإنسانى بصفة عامة. وهذه المؤلفات[1] هى:

١- أخلاق محتشمى: فرغ منه سنة ٦٣٠هـ .

٢- أخلاق ناصرى: فرغ منه سنة ٦٣٣هـ .

٣- شرح الإشارات: انتهى منه سنة ٦٤٤هـ .

٤- أساس الاقتباس: فرغ منه سنة ٦٤٢هـ .

٥- مطلوب المؤمنين .

٦- روضة التسليم أو التصورات .

٧- روضة القلوب .

٨- رسالة فى التولى والتبرى .

٩- أوصاف الإشراف .

١٠- تحرير المجسطى: الذى أكمل الطوسى تحريره سنة ٦٤٤هـ .

١١- تحرير أصول الهندسة لإقليدس : فرغ منه فى ٢٢شعبان سنة ٦٤٦هـ .

---

(١) انظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٣٤ .د. الأعسم: الطوسى، ص: ٣١، ٣٢، ٣٤.

١٢- تحرير أكرمانالاوس .

١٣- تحرير كتاب ثاوذوسيوس فى الأيام والليالى .

١٤- تحرير كتاب أرسطرخس فى جرمى النيرين وبعديهما .

١٥- تحرير كتاب أبسقلاوس فى المطالع .

١٦- تحرير كتاب الطلوع والغروب لأوطولوقس .

١٧-تحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس.

١٨- تحرير كتاب الأكر لثاوذوسيوس: فرغ منه سنة ٦٥١هـ .

١٩- تحرير كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكرية لبنى موسى بن شاكر.

٢٠- تحرير كتاب المعطيات فى الهندسة لإقليدس .

٢١- تحرير كتاب المأخوذات فى الهندسة لأرشميدس .

٢٢- تحرير الكرة والأسطوانة لأرشميدس .

٢٣- تحرير كتاب الكرة المتحركة لأوطولوقس: فرغ منه سنة ٦٥١هـ .

٢٤- شرح كتاب الثمرة فى أحكام النجوم لبطليموس .

٢٥- كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة .

٢٦- التذكرة النصيرية فى الهيئة .

٢٧- زبدة الإدراك فى هيئة الأفلاك .

٢٨- الرسالة المعينية فى علم الهيئة: ألفها الطوسى لابن معين الدين شمس الشموس بن ناصر الدين الإسماعيلى .

٢٩- رسالة حل ما لايحل .

٣٠- بيست باب در معرفت أسطرلاب .

٣١- تقويم علائى: ألفه لعلاء الدين محمد الإسماعيلى .

يتضح لنا مما سبق أنَّ نصير الدين الطوسى استطاع بهذه المؤلفات -التى ذكرناها والتى لم نذكرها- أنْ يثرى المكتبة الإسماعيلية فى قلعة ألموت، وذلك بعد إحراق ما فى هذه المكتبة من مؤلفات إسماعيلية على يد الإمام جلال الدين بحيث غيَّر هذا الحريق المذهب الإسماعيلى تغييرًا جذريًا . إلاَّ أننَّا يمكن القول: إنَّ فى عهد الإمام علاء الدين بن جلال الدين، استطاع الطوسى أنْ يؤلف ويحرر ما لاحصر له من المؤلفات القيمة التى تتناول مختلف العلوم والفنون، وخاصة: الفلسفة والرياضيات والفلك. ومن ثَمَّ ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى على يد نصير الدين الطوسى، الذى يستحق فى نظرنا أنْ نطلق عليه: "كاتب قلعة ألموت" .

الطوسى وأثره فى تطور العقائد الإسماعيلية فى قلعة ألموت:

ليس هناك من شك فى أنَّ الطوسى استطاع أنْ يسهم فى تطور العلوم الإسماعيلية، ما بين الفلسفة والرياضيات والفلك، وغير ذلك. لكن ما يهمنا هنا هو الطوسى "الفيلسوف-الإسماعيلى"، الذى يعده بروكلمان من "أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق"[١] فهو "الملقب بأستاذ البشر"[٢] .

ويُعد الطوسى علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسماعيلية فى القرن السابع الهجرى، ولعله ينفرد إلى حدٍ كبيرٍ بصدارة الفلسفة الإسلامية بعامة فى هذه المرحلة وليس فى القرن السابع فحسب. فقد كتب الطوسى فى أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق محتشمى) فى الأخلاق العملية والتصوف، و(أخلاق ناصرى) فى الأخلاق النظرية الفلسفية و(مطلوب المؤمنين) و(روضة التسليم) وغيرهما فى العقائد الإسماعيلية، و(أوصاف الأشراف) فى التصوف الفلسفى إلى جانب شروحه لابن سينا .

وسوف نتناول هنا فلسفة الطوسى الإسماعيلية، ومدى إسهامه فى تطور العقائد الإسماعيلية، حتى نستطيع إصدار حكم موضوعى على هذه الفلسفة لديه.

---

(١) د.الأعسم: الطوسى، ص: ١١٧ .

(٢) انظر: د.موسى الموسوى: من السهرودى إلى الشيرازى ، ص : ٤٥ . د. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١١٦ .

المنحى الصوفي الإسماعيلي في ميدان الأخلاق:

يتناول الطوسي في كتابه "أخلاق محتشمي" الكثير من الأقوال الصوفية، بل نجد المقامات الصوفية والأحوال كما عرفها التراث الصوفي عند أبي طالب المكي[1] والكلاباذي[2] والقشيري[3]، والسراج الطوسي[4]. إلا أنَّ نصير الدين يأخذ المقامات الصوفية والأحوال، ويكتب عنها بلغة خاصة به مستعيرًا الآيات المؤيدة والأحاديث النبوية والأقوال المشهورة لكبار الصوفيين. وعلى الرغم من ذلك لاينسب الأحكام الصوفية إلى أصحابها .

وسوف نعرض هنا لبعض أقوال الطوسي الصوفية، منها :

١ – في الزهد:

– من شغل بنفسه، شغل عن الناس، وهذا مقام العاملين. ومن شغل بالله، شغل عن نفسه، وهذا مقام الزاهدين[5] .

– إذا تعلق الإيمان بظاهر القلب، أحبَّ الدنيا والآخرة جميعًا وعمل لهما. وإذا بطن الإيمان في سويداء القلب، وباشره، أبغض الدنيا ، ولم يعمل لها وإذا صار الإيمان بحيث لايتميز من القلب، أبغضها جميعًا ، ولم يعمل إلا لله[6] .

– اقتن الزهد: فإن فيه راحة للبدن من النصب، وإعتاقًا للنفس من العبودية،

---

(١) انظر: في ترجمته: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي: د.محمود فهمي حجازي: د:فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م، جـ٢، ص: ٤٤٨ .

(٢) انظر في ترجمته: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، جـ ٢، ص: ٤٩٢ .الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م. ص: ٢٠، ٢١ .

(٣) انظر في ترجمته: الداوودي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. جـ١، ص: ٣٤٤ وما بعدها .

(٤) انظر ترجمته: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ٤، ص: ١٥٣. سزكين: تاريخ التراث العربي، جـ٢، ص: ١٥٣. الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة د.إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م، جـ٢، ص: ٥٦٢ .

(٥) الطوسي: أخلاق محتشمي، ص: ٥٢ .

(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

وقطعًا للحسرة، وإذهابًا للندامة، وتحقيقًا للثناء[1] .

- علامات الزهاد: أن يكونوا قليلي الطعام متغيرى الألوان، طائرى القلوب، وجلين خائفين ، منتظرين لأمر الله[2] .

يتضح مما سبق، أن الزهد عند الطوسى يقوم على اتباع الشرع، وتخليه الباطن من شواغل الدنيا ابتغاء الوصول إلى حضرة الله تعالى، وإشراق القلب بالمعارف الإلهية النورانية، وذلك بدون أضرار البدن فى شىء. فالزهد الحقيقى عند الطوسى هو الزهد القلبى الذى يجعل الإنسان يتعلق بالحق تعالى، ولايلتفت إلى ما سواه .

٢- فى الشكر والصبر :

- الشكر هو الاعتراف بنعمة المُنْعِم على وجه الخضوع؛ وهو الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وهو أنْ لاترى نفسك أهلاً للنعمة[3] .

- الشكر أفضل من الصبر، فإنَّ الصبر حبس النفس على مساهلة البلاء. والشكر أن لاتلتفت إلى البلاء ، بل تراه من النعماء فمَنْ صبر فقد ترك إظهار الجزع، ومن شكر فقد تجاوز إلى إظهار السرور بما جزع له الصابر. وأيضًا الصبر ترك العمل الشىء ، والشكر إظهار الفعل الحسن[4] .

- الصبر ثبات باعث الدين، فى مقابلة باعث الشهوة[5] .

- الصبر صبران: صبر فى المصيبات وصبر عن الشهوات، والثانى أفضل وأحسن[6].

- الصبر فى الشكر، والشكر فى الفضيلة، وهو نوعان صبر على طاعة الله، وصبر

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٧ .

(٤) المرجع السابق، الصفحة .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

عن معصيته، فالصبر على طاعته، أداء ما أمرك به، والصبر عن معصيته، احتناب ما نهاك عنه[1] .

وبناء على ما تقدم ، فإنَّ الطوسى هنا يبدو أنَّه يعلم مدى ارتباط الشكر عند الصوفية. فإنْ مقام المريد كان حاله الشكر، وإنْ كان حاله الصبر كان مقامه الشكر، فلابد وأَنْ يتضمن شكره صبرًا . أضِفْ إلى ذلك، أنَّ الشكر هو شكر العبد لربه سواء فى النعم أو فى المحن، وشكر من الله لعباده، وهذا بمجازاتهم على أعمالهم الصالحة .. فالطوسى إذَنْ لايبتعد عن التراث الصوفى القائم على الكتاب والسنة .

٣- فى الرضا:

- أول سعادة المرء ورضاه عن الله[2] .
- لاتُكثرْ همك، ما يقدر يكُنْ، وما ترزق يأتك[3] .
- خمسة أشياء من سجايا العلماء: لايأسَونْ على ما فاتهم ولايحزنون لما يصيبهم، ولايرجون ما لايجوز فيه الرجاء ولايستكينون، ولايفشلون فى الشدة، ولايبطرون فى الرخاء[4] .

ومن خلال ما تقدم، يتضح لنا أنَّ الرضا عند الطوسى لايخرج عن الإطار الصوفى الذى يرى الرضا من المقامات الرفيعة. بحيث يختص به أولياء الله الذين يسقطون التدبير مع الله ويسترسلون بحكمه ومشيئته، فيرضون بما يجرى عليهم من أحوال التصريف الإلهى .

٤- فى التوكل والانقطاع إلى الله:

- من توكل على الله حق توكله لم يحبَّ أن يكون فى حال دون حال[5] .

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٨ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٦١ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع السابق، ص: ٦٤ .

- المتوكل ثلاث درجات: التوكل، ثُمَّ التسليم، ثُـمَّ التفويض، فالمتوكل يسكن إلى وعده، والمسلم يكتفي بعمله، والمفوض يرضى بحكمه(١) .

- لايصح إيمان الرجل حتى يصحَّ توكله(٢) .

- متى رضيت بالله وكيلاً، وجدت إلى كل خير سبيلاً(٣) .

تبين لنا مما سبق، أنَّ الطوسي في كتابه "أخلاق محتشمي" لم يتجاوز الحدود التي رسمتها الصوفية الأوائل، إذْ استخلص الطوسي مادة كتابه من القرآن الكريم والسنة المحمدية. أضف إلى ذلك، أنَّ الطوسي أخذَ على عاتقه -في هذا الكتاب- مهمة التوحيد بين التصوف والدين، فقد مزج عناصر التصوف بالدين مزجًا يكاد يكون تامًا، ولم يتورع عن ذكر أحاديث ضعيفة ومشكوك فيها لدعم بعض التعاليم الصوفية التي كان يراها. ولقد ظل الطوسي في هذا الكتاب محافظًا على تعاليم الدين، ولم يتطرق إلى الأفكار الإسماعيلية المنحرفة عن تعاليمه الحنيفة.

المنحى الفلسفي -الإسماعيلي في ميدان الأخلاق:

يعرض الطوسي موضوع الأخلاق في كتابه "أخلاق ناصرى" ذلك الكتاب الذى ألفه لناصر الدين عبد الرحيم محتشم الإسماعيلي، فيقول: إنَّ الأخلاق صناعة وليست فطرة، بل هي من أفضل الصناعات، لأنَّها تقوم بتحسين أفعال الإنسان بما هو إنسان(٤) .ومن ثَمَّ فإنَّ الأخلاق في نظر الطوسي ذات طابع عملي، فلا وجود لأخلاق مجردة منفصلة عن المجرى العام للبشر .

ويشير الطوسي إلى نوعين من اللذات: لذات باطنة وأخرى ظاهرة، فاللذات الظاهرة لاتنطوي في ذاتها على قيمةٍ ما، وإنَّما هي تحدث أفعالاً إيجابية

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦٥ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(4) Wickens: The Nasiran Ethics, P.166-178 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى، ص: ٤٢-٤٥ . د.محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٨١، ٨٢.

فحسب. وأمّا اللذات الباطنية، فهى وحدها الحقيقية والأقوى، لأنّها تضفى على الأفعال الإنسانية قيمتها[1] .

ويتناول الطوسى أيضًا فكرة "الخير" فيرى أنّ الخير منه ما هو خير على الإطلاق ومنه ما هو خير عند الضرورة، بالإضافة إلى الخير المعقول، والخير المحسوس. ويرتبط النوع الأول للخير عند الطوسى بالسعادة، فيرى أنّ السعادة هى الخير التام وغايته؛ والخير التام فى نظر الطوسى هو الذى إذًا بلغنا إليه لانحتاج معه إلى شىء آخر ، فهو الغاية القصوى التى يستهدفها كل فعل إنسانى يرمى الوصول إلى السعادة[2] .

ومن الطبيعى أن يشير الطوسى إلى فكرة "السعادة التامة"[3]، فيرى أنّ الإنسان السعيد يكون فى إحدى مرتبتين: الأولى: "مرتبة الأشياء الجسمانية" حيث يتعلق الإنسانُ بأحوالها المحسوسة الزائلة التى يسعد بها. وهذا الإنسان لايستطيع أنْ يبلغ الكمال، كما لايبلغ السعادة التامة. والثانية "مرتبة الأشياء الروحانية"، حيث يستطيعُ الإنسانُ فيها الوصول إلى السعادة التامة، وذلك لأنّه استطاع أنْ يقهر الناحية الجسمانية ، وأنْ يعيش بروحانيته بين الملأ الأعلى، حيثُ يستمد منه لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى. وهكذا فإنّ الإنسانُ الذى يستطيع الوصول إلى المرتبة الثانية، فقد وصل إلى السعادة التامة أو القصوى .

وقد أكد الطوسى على أنّ الإنسانَ لايستطيع أنْ يبلغ السعادة التامة، إلاّ بعد البحث والفهم لأجزاء الحكمة بحثًا دقيقًا صحيحًا . كما أكد أنْ من حاول أنْ يصل إليها بغير ذلك المنهج، فقد بعد عن الحق كثيرًا. وهكذا يبدو أنّ الطوسى يوافق على رأى سقراط القائل: إنّ الفضيلة علم والرذيلة جهل، ولكنه

---

(1) Wickens: The Nasiran Ethics, P.113 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٥٤ .

(2) Wickens: The Nasiran Ethics, P.113 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٠ .

(3) Wickens: The Nasiran Ethics, P.43-47 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٦، ٩٧ . د.محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص: ٩٦، ٩٧ .

يعرض الفكرة على طريقته الخاصة. فللمعرفة -كما نعرف- أنواع ثلاثة هى الظن والاعتقاد والمعرفة الحقة. الأولى أصل المحسوسات، والثانية أصل الحكم على المحسوسات، والثالثة أصل العقل وحياة التأمل، وبالتالى فهى أصل السعادة التامة. ولذلك يمكننا فى ضوء موقف الطوسى تعديل قول سقراط بحيث يصبح: الفضيلة سعادة تامة، والرذيلة معرفة باطلة أو ظن معرض للخطأ .

ويتناول الطوسى أيضًا فكرة "الفضيلة" معتمدًا على ما جاء فى كتاب "الأخلاق" لأرسطو، وكتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، وغيرهما من كتابات الفلاسفة الإسلاميين فيرى الطوسى. أنَّ "الحكمة" هى فضيلة النفس الناطقة المميزة واستخدام ما يقتضيه العقل فى الأمور الهائلة.أمَّا "العدالة": فهى فضيلة النفس الإنسانية، ولاتكونُ إلاَّ باجتماع الفضائل الثلاثة الأخرى[(1)] .

ولقد تابع الطوسى أيضًا الاتجاه الأرسطى فى أنَّ: "كل فضيلة هى وسط بين رذائل"[(2)]؛ وقد ذكر الطوسى كذلك أنَّ "الوسط فى الأخلاق هو الفضيلة بعينها"[(3)]؛ أما الأطراف فهى رذائل وشرور؛ وأمَّا الأوساط التى هى فضائل، هى[(4)]:

---

(1) Wickens: The Nasiran Ethics, P.80, 81 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٢٦-٣٧ .

(٢) انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٣٥-٣٧ .د.محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام، ص: ٨٦-٩٢ .

وقارن: أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د.عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ١٠٠، ١٠١ .د.هـ.سد حويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: د.توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٤٩م. ص: ١٤٤، ١٤٥ .

(3) Wickens: The Nasiran Ethics, P.95-98 .

وانظر: أرسطو: الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت ، ١٩٧٩م، ص: ٩٦ .د.عبد الرحمن بدوى: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦م. ص: ١٤٦ .

(4)Wickens: The Nasiran Ethics, P.95- 98 .

الحكمة: وهى وسط بين السفه والبله .

العفة: هى وسط بين رذيلتين، وهى الشره وخمود الشهوة .

الشجاعة: وهى وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور .

العدالة: وهى وسط بين الظلم والانظلام .

وأخيرًا ، فلابد من الإشارة إلى اعتراض الطوسى على فكرة "الوسط"، حيث يرى أنَّ الفضيلة إذَا انحرفت عن موضوعها الخاص قربت من فكرة الرذيلة؛ فالشجاعة مثلاً أبعد عن الجبن منها إلى التهور، والكرم أقرب إلى نقطة السرف منه إلى نقطة البخل. ومن ثَمَّ لايمكن تحديد الوسط، لأنَّه ليس وسطًا حسابيًا صحيحًا. كما أنَّ التمسك بالوسط بعد تعيينه هو أصعب، وذلك لأنَّ الأطراف التى تسمى رذائل من: الأفعال والأحوال والزمان، وسائر الجهات كثيرة جدًا .

المنحى العقدى الإسماعيلى:

لقد عالج الطوسى الكثير من العقائد الإسماعيلية فى أثناء إقامته فى قلعة ألموت، وقد اعتمد فى هذا اعتمادًا كليًا على الرسائل التى تنسب إلى "قائم القيامة" الإمام "الحسن بن محمد بن برزك أميد". وكما هو معروف كانت دعوته تسمى بـ"قيامة القيامة" أو"قيامة القيامات"، تلك الدعوة التى أدّت إلى محو المعنى الحرفى للأصول الشرعية والعقائد الدينية، وأن تستبدل به تلك التعاليم والأوامر الروحية الصادرة من الإمام[1] .

يقول إمام الإسماعيلية فى ألموت: "أنا مع أصفيائى حيثُما سألوا عنى: على الجبل، وفى السهل، وفى الصحراء، ومن أطلعته على حقيقتى، أى على معرفتى الصوفية لذاتى، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى، وتلك القيامة الكبرى"[2] .

ويرى الدكتور أبو ريان، أنَّ القيامة الكبرى عند إسماعيلية ألموت، أصبحت

(1) Nasiru'd-din Tusi: Rawdatu T- Taslim, (Tasawwurat) edited and Tranlated into English by: Ivanow. W. Published for the Islamaili Society series a No.4.Leiden, 1950. P.31 .

(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٩ .

مرتبة وصول معرفي تحصل للمستجيب عند اتحاده الروحي مع صورة الإمام وصورة سلمان بصفة خاصة. وهذا يعني في نظر الدكتور أبو ريان؛ أنّ الإسماعيلية قد أخذت بتعاليمها إلى قلب التصوف المتأخر، وهو ما يعرف بالتصوف الباطني أو التصوف الفلسفي[1]. وهذا ماسوف نلمسه عند الطوسي من خلال كتابه "أوصاف الأشراف" الذى تطرق فيه إلى موضوع التصوف الفلسفي .

وبناءً على ذلك، يذهب الطوسي في كتابه "مطلوب المؤمنين" إلى تأويل أركان الشريعة وفرائضها على نحو أبطلها تمامًا. فقد أصبحت الشهادة في تأويله، هي: معرفة الله عن طريق الإمام؛ أما الطهارةُ، فهي: أنْ يتجاوز المرء عن قواعد السنة، ويعتبر كل ما يقوله الإمام حقًا ؛ وأما الوضوء، فهو الرجوع إلى علم الإمام، لأنَّ الماء هو الحقيقة وأما الصلاة، فهي ألا يغفل المرء قط عن طاعة الله ورسوله وخليفته -أي الإمام-؛ وأما الصوم، فهو أنْ ينذر أعضاء جسده في الظاهر والباطن لأمر الله؛ والزكاة، هي أنْ يعطي المرء كل ما وهبه الله إياه من مال لبيت الإمام، أو يهبه -بأمر الإمام- لأخٍ مؤمن فيرد للفقراء والمساكين حقهم؛ وأما الجهاد، فهو: جهاد النفس والقضاء على هواها؛ وأما الحج، فهو: أن تحفظ يدك عن الدنيا الفانية، وتطلب الدار الباقية[2] .

ويذهب الطوسي أيضًا إلى أنَّ الإمام هو الواسطة بين الله والبشر، كما وضع كافة أركان الدين وشرائعه في قبضته، وجعله لازمة من لوازم الوجود[3] .

ولما كانت للإمام صفات تجعل منه صاحب التأويل، وصاحب الوصية، والحاصل على علوم الجفر والعلوم الذوقية الإلهية من الميراث النبوي، فضلاً عن معرفته التي تسمو على معرفة البشر وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها. فإنَّ هذه الصفات التي يخلعها الشيعة على الإمام قد تبلورت عند الإسماعيلية

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) الطوسي: مطلوب المؤمنين، ص: ٥٢-٥٤. (نقلاً عن: د.محمد السعيد: دول الإسماعيلية في إيران، ص: ١١٧، ١١٨) .

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٠، (نقلاً عن المرجع السابق، ص: ١١٨) .

وتمخضت عنها صورة إلهية للإمام كمصدر للعرفان الشيعي، وكقمة للمراتب الدينية عند الشيعة الإسماعيلية[1] .

يقول الطوسي: "ذرية الإمام على أربعة أنواع: روحانية أو "دَرٌ معنى"، مثل سلمان الفارسي، وجسمانية وروحانية "ودر الحقيقية"، مثل الإمام الحسين. والواضح أنَّ النوع الأول يسوغ تبنى[*] شخص ليس من سلالة على دمًا، فيكون علويًا فخريًا أو وارثًا حقيقيًا[2] .

وعلى هذا النحو، يرى الطوسي حواز التفويض لأبناء الأئمة الروحانيين، كما يرتفع بمنزلة سلمان الفارسي، الذى يعد لدى الإسماعيلية صاحب التأويل. بمعنى أن لديه العلم اللدنى الذى يسمح له بتأويل القرآن واستخراج مفهومه الباطني. كما يعتبر المعلم ومرتبته أعلى من مرتبة الرسول، لأن الرسول يتلقى الوحي بظاهرة بينما يتلقاه سلمان مؤولاً[3]؛ ومن ثمَّ فإن إسماعيلية ألموت تضع النبي في مرتبة ثالثة، حيث تتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام، و(س) على سلمان وجبريل والحجة، و(م) على محمد النبي[4] .

يتضح لنا مما سبق، أنَّ الطوسي قد تابع نزعة التطرف والمغالاة في العقائد الإسماعيلية، تلك النزعة التي بدأها الإمام الحسن بن محمد بن برزك أميد. ومن ثمَّ

---

(1) د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٧٨، ١٧٩ .

(*) ترجع فكرة التبنى الروحى إلى أبى الخطاب الأسدى، لأنه نقل الإمامة إلى نفسه باعتباره الأب الروحى الإسماعيلى، وباعتباره أن الاختيار الإلهى القائم على أساس التبنى الروحى هو وحده المعتبر. (يحيى هاشم حسن فرغلى: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص: ١٤) .

(2) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص: ١٢٠ .

(3) يقول ماسينيون: "قالت الإسماعيلية من بعد إنَّ سلمان هو فى الواقع الذى حمل القرآن كله إلى محمد، وإن "الملك جبريل" لم يكن إلا الاسم الذى أُطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية". (د.عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م، ص: ٣٣) .

(4) د.أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٨. وانظر: د.عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٣٧-٤٢ .

فإنه قد أظهر فى تناوله لهذه العقائد، علامات نضوج الفكر الفلسفى الإسماعيلى حسب معايير ومقاييس عصره .

المنحى الصوفى الفلسفى–الإسماعيلى:

لقد لعبتْ مقولة الحلاج "أنا الحق"[(١)] دورًا عظيمًا فى اتجاهات الصوفية المتفلسفة ابتداءً من القرن الرابع الهجرى. إلاّ أنّ التحليل الفلسفى لتلك المقولة –التى أثارت حفيظة المتدينين– ظهر فى القرن السابع الهجرى[(٢)]. ذلك القرن الذى شهد تيارًا صوفيًا متميزًا ، هو تيار التصوف الممتزج بالفلسفة .

يقول ماسينيون: "وكان لابد من قيام فيلسوفين، السهرودى الحلبى وابن سبعين المرسى، لتجاوز هذه الشبهات والنظر إلى الحلاج على أنه ولى وشفيع لاتناقض عنده، مؤمن بالتوحيد الأول الكلى الذى يتجاوز نطاق الإسلام؛ وفى أثرهما قام كثيرون تأملوا فى دعوات تضحيته من أجل أعدائه فى سبيل كل الناس، فرأوْ فيه قطبًا روحيًا يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية: النجم الرازى، والكيش، وجلال الدين الرومى والفيلسوف نصير الدين الطوسى[(٣)] .

والحق، أنَّ إشارة ماسينيون هذه توضح لنا أنَّ الطوسى قد شارك بفكره المتميز فى تيار التصوف الفلسفى. وإلى جوار ذلك يشير الخوانسارى فى روضاته إلى أنَّ الطوسى "كان جامعًا بين مسلكى الاستدلال والعرفان" .كما يشير إلى أنَّ هناك مساءلات بين القونوى والطوسى، فيما يتعلق بقضايا التصوف ومقاماته[(٤)].

ولقد أجاد الطوسى فى بيان أنَّ الحلاج بصرخته "أنا الحق"، قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه[(٥)]، أى منح الآخرين حق إراقة دمه. وأن هذه الصرخة

---

(١) حول هذه المقولة، انظر: د.جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م. ص: ٢٩٧ وما بعدها .

(٢) د.الأعسم: الطوسى، ص: ١٢٧ .

(٣) د.عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٨٨ .

(٤) الخوانسارى: روضات الجنات، جـ٦، ص: ٣١٢ .

(٥) أى عندما أفتى الفقهاء بإباحة دمه، وفى هذا يقول الحلاج "ما يحل لكم دمى واعتقادى الإسلام ومذهب السنة. ولى فيها كتب موجودة. فالله الله من دمى" . (محمد الصدر: تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٥٣٢، ٥٣٣).

تشهد بأنَّ الله أجاب دعوته المشهورة:

بيني وبينك إني ينازعني   فارفع بإنيك إني من البين[1]

أضف إلى ذلك، أنَّ الطوسى يصر على أنَّ الحلاج لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفى أنيته ليثبت أنية غيرة، وهو المطلق[2]. وفى هذا يقول الأعسم: "أنَّ الطوسى باعتباره اعتذاره عن الحلاج، أول مفكر شيعى ذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج"[3]. إلا أنَّنا يجب أنْ نشير إلى أن الغزالى قد اعتذر عن الألفاظ التى كانت تصدر عن الحلاج فى مقولته هذه، مبينًا أنَّ قول الحلاج هذا " لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه: (أَنَا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أَنَا)" [4] .

والحقيقة أنَّ موقف الطوسى من هذه المقولة كان تحت تأثير العقيدة الإسماعيلية، حيث قالت الإسماعيلية بالحلول[5] بمعنى حلول اللاهوت فى الأئمة. وذلك لأنَّ الإمام لديهم قد خُلِق من نور الله، أو أنَّ نور الله حلَّ به. وقد انتشرت فكرة الحلول بين الإسماعيلية فى فارس فى دور الستر، ثُمَّ خفتت بعض الشيء فى الدور الفاطمى، ثُمَّ عادت إلى الظهور بوضوح وصراحة فى دور الإسماعيلية فى قلعة ألموت[6] .

والآن، فإنَّ تأثيرات الفلسفة الإسماعيلية فى فكر الطوسى تخبرنا كيف ظهر

---

(١) د.بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، ص: ٨٣ .

(٢) د.الشيبى: النزعات الصوفية، جـ٢، ص: ٨٩ .

(٣) د.الأعسم: الطوسى، ص: ١٣٠ .

(٤) الغزالى: مشكاة الأنوار، تحقيق: د.أبو العلا عفيفى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤م. ص: ٥٧ .

(٥) ولعل أول من بالحلول هو عبد الله بن سبأ الذى نُسب إليه أنّه قال لعلى رضى الله عنه: "أنت أنت، يعنى أنت الإله" (الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م. جـ١، ص: ١٧٤. وانظر: الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م. ص: ١٠٧). وزعم لاتباعه أن عليًا صار إلـهًا بحلول روح الإله فيه، (عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ١٩٤) .

(٦) انظر: د.كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٧٢ .

الفكر الفلسفى عنده، وأحيانًا تخبرنا عن السبب فى ذلك. فليس الفكـر الفلسـفى علمًا منغلقًا أو مستقلاً بذاته. لأننّا نعتقد أنّه مـن خـلال النشـأة الثقافيـة والتطـور الثقافي للفيلسوف، يكون لدينا الانطباع بأنّ الفكر ما كان ليتطور إلاّ علـى هـذا النحو. فليس فى إمكاننا إلاّ أن نؤكد أثر الفكـر الفلسـفى الإسمـاعيلى فـى تطـور المنحى الشخصى للطوسى، من خـلال مـا نلمسه مـن تأثـيرات حققتهـا العقـائد الإسماعيلية فى فكر هذا الفيلسوف .

الخاتمة :

بعد هذه الدراسة لنصير الدين الطوسى فى أثناء القرن السابع الهجرى، ظهرت لنا خلالها بعض الحقائق التى نود تسجيلها هنا.. ففي النقطة الأولى اتضح لنا أثر النشأة فى تكوين شخصية الفيلسوف، إذ كنا نرى أن هذا هـ.ر الاتجاه الطبيعى لفهم هذه الشخصية. وقد دفعتنا هذه النظرة الشاملة للفيلسوف إلى عرض الحياة السياسية عرضًا جديدًا ، حيث بحثنا خلف هذه الحياة لكى نستطيع أن نرد أحداثها إلى دوافعها الأساسية، ونربط بين النتائج المقررة والمقدمات التى أدت إليها، محاولين أن ندرس نفسية العصر من ناحيته السياسية .

ولقد ترددت على صفحات هذا البحث من النقطة الثانية إلى الرابعة أصداء الفكر الفلسفى الإسماعيلى بصفة عامة وعند الطوسى بصفة خاصة، حيث بحثنا الفكر الإسماعيلى من خلال النشأة والتطور حتى مرحلة "قلعة ألموت" ودور الطوسى فى ذلك. وانتهينا إلى أن فيلسوفنا قد تأثر كثيرًا بالفترة الخطيرة التى قضاها فى القلاع الإسماعيلية، فيما كتب وبحث فى فترة هامة من فترات التاريخ الإسلامى .

وقد كانت دراستنا للعقائد الإسماعيلية فى هذا البحث إنما تتجه أساسًا إلى ملامح الفكر الفلسفى الإسماعيلى؛ أو بعبارة أخرى، تتجه إلى تجريد الصورة العامة لهذه العقائد من آثار النواحى التاريخية. وذلك لأن معظم الباحثين قد درسوا الدعوة الإسماعيلية، إلا أن أكثرهم كان اهتمامه يتجه إلى "التاريخ" أكثر مما يتجه إلى "العقيدة". ومن هنا كانت العقائد الإسماعيلية تختلط اختلاطًا شديدًا بالتاريخ الذى يركز على الأحداث التاريخية، مما جعل العقائد تائهة المعالم. وقد حاولنا جاهدين أن نستخلص من هذه العقائد المختلطة ما يتصل بتطور العقائد الإسماعيلية الفاطمية، لنتبين فى ضوئها صورة واضحة لعقائدها وفلسفتها .

وعلى هذا الأساس انتهينا إلى التحذير من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثة، لأنها لاتتطابق تمامًا مع صورتها فى الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف والتأويل الرمزى والتفسير الوجودى .

وقد حاولنا كذلك، أن نرسم صورة واضحة للعقائد الإسماعيلية فى قلعة "ألموت"، من حيث هى عقائد متميزة المعالم واضحة المنحنى. وما نظن إلا أن هذه المحاولة لدراسة العقائد الإسماعيلية وكيفية تطورها من الفاطمية إلى قلعة "ألموت" هى محاولة جديدة فى اتجاهها ونتائجها .

وأخيرًا ، حاولنا أن نبين الدور الذى قام به نصير الدين الطوسى فى تطور هذه العقائد فى القرن السابع الهجرى؛ وانتهينا إلى أنه يعد بحق "كاتب قلعة ألموت" .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً المراجع العربية :

١- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: د.نزار رضا، مكتبة الحياة ، بيروت .

٢- ابن الاثير : الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢م.

٣- ابن الصباغ (الشيخ) : الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف ، ١٩٥٠.

٤- ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م .

٥- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ، بدون تاريخ .

٦- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م .

٧- ابن سينا : التعليقات، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م .

٨- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م .

٩- ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م .

١٠- ابن الفوطى : الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة

السابعة، المكتبة العربية، بغداد .(بدون تاريخ) .
١١- ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: د.السيد الجميلي، دار ابن زيدون، ١٩٨٥م .
١٢- ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧م .
١٣- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى. (بدون تاريخ) .
١٤- ابن منظور : لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، طبعة دار لسان العرب، بيروت. طبعة دار المعارف (المجلد السادس). (بدون تاريخ) .
١٥- ابن الوردى : تاريخ ابن الوردى، طبعة سنة ١٣٢٣هـ .
١٦- أبو بكر الرازى : رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م .
١٧- أبو عمر بن عبد العزيز الكشى: معرفة الرجال، طبعة بومباى، ١٣١٧هـ.
١٨- أبو يعقوب السجستانى: الأفتخار، تحقيق: د.مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م .
١٩- ,, ,, ,, : تحفة المستجيبين، تحقيق: عارف تامر (ضمن كتاب: ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م .
٢٠- أحمد بن على المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م .
٢١- أحمد عبد الكريم سليمان (دكتور): المغول والمماليك حتى نهاية عصر الظاهر بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،

القاهرة، ١٩٨٤م .

٢٢- أحمد محمود الساداتى (دكتور): مقال عن تاريخ جهانكشاى لعطا ملك الجوينى، (ضمن مجلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة) . المجلد السابع .

٢٣- إخوان الصفاء : جامعة الجامعة، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ) .

٢٤- إدوارد جرانفيل براون : تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة: د.إبراهيم أمين الشواربى، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م .

٢٥- أرسطو : الأخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٩م .

٢٦- أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د.عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م .

٢٧- بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة. (بدون تاريخ) .

٢٨- الباز العرينى (السيد) : المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م .

٢٩- برتولد شبولر : العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ترجمة: خالد أسعد عيسى، مراجعة: د.سهيل زكار، دار إحسان، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٢م.

٣٠- برنارد لويس : أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، راجعه وقدم له: د.خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م .

٣١- ,, ,, : أصول الإسماعيلية، ترجمة: د.خليل أحمد حلو، جاسم محمد الرجب، تقديم: عبد العزيز الدورى،

دار الكتاب العربى، القاهرة. (بدون تاريخ) .

٣٢- البيهقى (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد كرد على، مطبعة الشرقى، دمشق، ١٩٤٦م .

٣٣- جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ) .

٣٤- جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م .

٣٥- ,, ,, ,, ,, : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م .

٣٦- ,, ,, ,, ,, : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م .

٣٧- جلال شرف (دكتور) : دراسات فى التصوف الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م .

٣٨- جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م .

٣٩- حسام الألوسى (دكتور): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤن الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م .

٤٠- حسن الصدر (السيد) : تكمل أمل الأمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، والسيد محمود المرعشى، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م .

٤١- ,, ,, ,, : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠م .

٤٢- الخوانسارى : روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، طهران، قم. (بدون تاريخ) .

٤٣- الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م .
٤٤- د.هـ سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: د.توفيق الطويل، وعبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٤٩م .
٤٥- الداعى علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس المستنصرية. تحقيق: د.محمد كامل حسين، دار الفكر العربى، (بدون تاريخ) .
٤٦- الداؤودى : طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م .
٤٧- داويت رونلدش : عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجى. (بدون تاريخ) .
٤٨- ألدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢م .
٤٩- دونالدولبر : إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: عبد النعيم محمد حسين، راجعه وقدم له: د.إبراهيم أمين الشواربى، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٥٨م .
٥٠- دى لاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: د.تمام حسان، مراجعة: د.محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٤٧م .
٥١- رضا زاده شفق (دكتور): تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة محمد موسى هنداوى، دار الفكر العربى، ١٩٤٧م .
٥٢- زيغريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقى، راجعه: مارون عيسى الخورى، دار الآفاق العربية الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م .
٥٣- الزركلى (خير الدين) : الأعلام، الطبعة الثانية .

٥٤- سامى النشار (دكتور) فهرس مخطوطات المسجد الأحمدى بطنطا، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٤م

٥٥- سعد بن عبد الله خلف الأشعرى: المقالات والفرق، تحقيق: د.محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م .

٥٦- شاخت وبوروزث : تراث الإسلام، ترجمة: د.حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة: د.فؤاد زكريا، (عالم المعرفة، العدد ١٠، ١١، ١٢-القسم الأول والثانى والثالث، ١٩٨٧م) .المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب، الكويت .

٥٧- شمس الدين الشهرزورى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦ .

٥٨- الشهرستانى الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م .

٥٩- طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .

٦٠- عارف تامر : نصير الدين الطوسى فى مرابع ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م .

٦١- ,, ,, : الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م .

٦٢- ,, ,, : أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م .

٦٣- عباس العزاوى تاريخ علم الفلك فى العراق، المجمع العلمى العراقى، بغداد، ١٩٥٨م .

٦٤- عباس قمى فوائد الرصوية فى أحوال المذاهب الجعفرية .

٦٥- عبد الله النجار مذهب الدرور والتوحيد، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٦٦- عبد الله نعمة (الشيخ): فلاسفة الشيعة: حياتهم، وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت. (بدون تاريخ) .
٦٧- عبد الرحمن بدوى (دكتور): الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦م .
٦٨- عبد الرحمن بدوى (دكتور): شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م .
٦٩- عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .
٧٠- عبد الأمير الأعسم (دكتور): الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م .
٧١- عطا ملك الجوينى : تاريخ جهانكشاى، ترجمة: د.محمد السعيد جمال الدين، (ضمن كتاب: دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م) .
٧٢- عفيف الدين اليافعى : مرآة الجنان وعبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٣٩هـ .
٧٣- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧م .
٧٤-عمر فروخ (دكتور) : تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م .
٧٥- على الخاقانى : شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس. (بدون تاريخ) .
٧٦- الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الأنوار، تحقيق: د.أبو العلا عفيفى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤م .
٧٧- فتح الله خليف (دكتور): بهمنيار بن المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير: د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ١٩٨٤م).
٧٨- فتحية النبراوى (دكتور) تطور الفكر السياسى فى الإسلام ، دار
ومحمد نصر مهنا (دكتور): المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م .
٧٩- فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربى، ترجمة: د.محمود فهمى حجازى، د.فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.
٨٠- فؤاد عبد المعطى الصياد (دكتور): المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م .
٨١- فيليب حتى (دكتور)، إدوارد جرجس (دكتور)، جبرائيل جبور (دكتور): تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٠م .
٨٢- قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب، دار إقرأ. (بدون تاريخ) .
٨٣- كامل مصطفى الشيبى (دكتور): النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م .
٨٤- الكتبى : فوات الوفيات، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م .
٨٥- الكرمانى (حميد الدين): راحة العقل، تحقيق: د.مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م .
٨٦- ,, ,, ,, : خزائن الأدلة، تحقيق: د.مصطفى غالب (ضمن كتاب: مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م) .
٨٧- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م .
٨٨- كى لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،

بيروت، ١٩٨٥م .
٨٩- ل.أ.سيديو : تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابى الحلبى، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م .
٩٠- محمد السعيد جمال الدين (دكتور): دولة الإسماعيلية فى إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م .
٩١- محمد الصدر : تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م .
٩٢- محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله (مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر-الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠م) .
٩٣- محمد باقر المجلسى (الشيخ): بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. (الجزء ١٠٤) .
٩٤- محمد بن يعقوب الكيلانى (الشيخ): الكافى فى أصول الدين، مخطوطات دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢١ .
٩٥- محمد جابر عبد العال (دكتور): حركات الشيعة المتطرفين، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤م .
٩٦- محمد جواد معنية : مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت، (بدون تاريخ) .
٩٧- محمد جواد معنية : الشيعة فى الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٦م .
٩٨- محمد حسن الأعظمى : الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م .
٩٩- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور): المرجع فى تاريخ العلوم عند العرب، منشورات دار الفيحاء، ١٩٨٧م .
١٠٠- محمد على أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار

المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠م .

١٠١- محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م .

١٠٢- محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الإسماعيلية، تاريخها وعقائدها، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩م .

١٠٣- ,, ,, ,, ,, : ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٩م .

١٠٤- محمد محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) .

١٠٥- محمد يوسف موسى (دكتور): فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣م .

١٠٦- ,, ,, ,, ,, : ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب). (بدون تاريخ) .

١٠٧- محمود بن أحمد بن موسى بدر الدينى العينى: عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ .

١٠٨- مصطفى جواد : يادنامة طوسى، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٦هـ .

١٠٩- مصطفى غالب (دكتور): تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٩م .

١١٠- ,, ,, ,, : مفاتيح المعرفة، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٢م .

١١١- المؤيد فى الدين الشيرازى: المجالس المؤيدية، تلخيص: حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د.محمد عبد القادر عبد الناصر، تصدير:

د.عبد العزيز الأهوانى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م .

١١٢- الموسوى : عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢م .

١١٣- موسى الموسوى (دكتور): من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت، (بدون تاريخ) .

١١٤- نصير الدين الطوسى : أداب المتعلمين، تحقيق: د.يحيى الخشاب، (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثالث، الجزء الثانى، ١٩٥٧م) .

١١٥- نورى عبد الحميد خليل (دكتور): الصراع العراقى الفارسى منذ سقوط بغداد حتى القرن التاسع الهجرى، (ضمن كتاب: الصراع العراقى الفارسى، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م) .

١١٦- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة: د.محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م .

١١٧- الهجويرى : كشف المحجوب، ترجمة: د.إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م .

١١٨- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسى، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت-باريس، ١٩٨٣م .

١١٩- وليم مارسون : رحلات ماركوبولو، ترجمة:عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م .

١٢٠- يوسف إلياس سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية. (بدون تاريخ) .

١٢١- يوسف بن أحمد البحرانى (الشيخ): لؤلؤة البحرين فى الإجازات وتراجم

رجال الدين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية :

1- Blochet,E. : Art (Nasir) dans, la Grande Enyclopaedie, Paris.(XXXIV).

2- Brocklemann, C, : Geschite der arabischen litteratur, (E.J. Brill) 1934. leiden, 1943.

3- Nasiru'd-din Tusi : Rawdatu' T-taslim, (Tasawwurat) edited and translated into English by: Ivanow. W.published for the Ismaili society series a No. 4. liden, 1950.

4- Nasr, S,H, : Islamic studies, Beirut, 1967.

5- Stark, F, : The valleys of the Ass- Assins, london, 1937.

6- Strothmann, R.: Art Tusei dans Encylopaedie d, Islam, vol (IV), parise, 1934.

7- Wickens, G,M, : Nasir al- din Tusi,s : The Nasiran Ethic&, london, 1964.

الفصل السادس

نظرية أصالة الوجود

عند صدر الدين الشيرازى

تقديم :

واجهت الفلسفة فى العالم الإسلامى هجومًا شديدًا وعداءً سافرًا ، فى تهافت الغزالى ، وفتاوى ابن الصلاح ، ومقدمة ابن خلدون ، وموقف ابن تيميه ومدرسته . بالرغم من ذلك ؛ فقد استطاعت أن تجعل لنفسها حيزًا مناسبًا فى المحيط الثقافى الإسلامى حتى القرن الحادى عشر الهجرى ؛ إنطلاقًا من فلسفة ابن سينا التى تبلورت فى اتجاهات مختلفة ؛ يتجسد أولها فى شهاب الدين السهروردى مؤسس الفلسفة الإشراقية ؛ أما ثانيهما فيمثله نصير الدين الطوسى الشارح الأكبر لابن سينا ، ومؤسس علم الكلام الفلسفى ؛ وأما ثالثها فهو الاتجاه الصوفى العرفانى الذى بلغ تمامه مع ابن عربى .

ولاشك أنه مع صدر الدين الشيرازى تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها فى العالم الإسلامى ، إذ يتم – مع هذا الفيلسوف- الاشتغال على أربعة محاور كبرى يمثل كل واحد منها أنطولوجيا خاصة ، وهى : المنطق والفلسفة الميتافيزيقية ، الحكمة المشرقية ، النبوة والوحى ، العرفان الصوفى. وهذه المحاور الأربعة تستبطن تجارب تاريخية مختلفة ، وتنهل من عوامل ثقافية متباينة ، وتنتمى إلى أصول فكرية متنوعة(1). والحق أن الشيرازى استطاع أن يستجمع كل تلك

---

(1) لمعرفة الأصول الفكرية لصدر الدين الشيرازى ، يُراجع :

- Corbin Henry : Le Liver des Penations Melaphasiques, Paris, 1941, P.11-12 .

– سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٧٥م. ص : ١٠٨ ، ١٠٩.

– عبد الزهرة البندر : نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازى ، مطبعة النعمان ، النجف ، ١٩٧٥م . ص : ١٨-٢٠.

– د. جعفر آل ياسين : الفيلسوف الشيرازى ، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية، بيروت – باريس، ١٩٧٨م . ص: ٣٥- ٤٠.

– د. على الشابى : مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، تونس، ١٩٨٤م. ص: ١٩٥.

المحاور ، على اختلاف أصولها ومناهجها ومراميها ، وأن يؤلف ما بين موادها وعناصرها فى مجموع فلسفى سماه "الحكمة المتعالية" ، يمكن عدُّه أشمل بناء فكرى عرفته الفلسفة الإسلامية[1].

وقد اكتملت الفلسفة الإسلامية وبلغت ذروتها فى هذا الكتاب الموسوعة الذى يحشد فيه الشيرازى كيانات مفهومية لانظير لها من قبل ، معالجًا -بمهارة فائقة - كل الموضوعات والقضايا التى طرحها الفكر الإسلامى على نفسه، ومتقصيًا بذلك الأمور حتى نهاياتها القصوى[2]. ومن المفاهيم الفلسفية الرئيسية التى شيد عليها كل أو جُلَّ آرائه الفلسفية والعلمية ، هو مفهوم "أصالة الوجود". ذلك المفهوم الذى لم يكن الشيرازى يؤمن به فى أول نشأته الفلسفية - تبعًا لاستاذه الحكيم الداماد[3]، الذى كان يؤمن بأصالة الماهية[4]- وفى هذا يقول الشيرازى :

"وإننى قد كنت فى سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصَل الماهيّات واعتبارية الوجود ، حتى هدانى ربى وأرانى برهانه، فانكشف لى غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوروه وقرروه . فالحمد لله الذى أخرجنى عن ظلمات الوهم بنور الفهم ، وأزاح عن قلبى سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبتنى على

---

(١) على حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة - جـ٢)، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، المغرب - بيروت ، ١٩٩٥م . ص : ٩٩.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) هو : مير محمد باقر بن شمس الدين محمد استرابادى الأصل ، اصفهانى المنشأ والموطن ، اشراقى التخلّص ، ميرداماد الشهرة . كان استاذًا ماهرًا وحاذقًا فى جميع العلوم العقلية والنقلية . ومن مؤلفاته : القبسات، الصراط المستقيم ، الأفق المبين وغيرها كثير . توفى عام ١٠٤١ هجرية ودفن بالنجف . (انظر : صدر الدين الشيرازى : الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم: سيد جلال الدين الآشتيانى ، المركز الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١م. (المقدمة) ص : ٧٠-٧٢.

(٤) انظر : الشيخ محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٣م، ص : ١٦ . د. على الشابى :مباحث علم الكلام والفلسفة ، ص : ١٩٦ .

القول الثابت فى الحياة الدنيا والآخرة"(1).

ولما كانت فلسفة الشيرازى -بجميع قضاياها - يمكن أن تُستخلص من عدة قضايا مبدئية حول حقيقة مفهوم الوجود وأصالته ؛ فإن مفهوم أصالة الوجود لم يُدرس بعد حق الدراسة ، و لم يحرر محل النزاع فيه حق التحرير؛ فالباحثون فى فلسفة الشيرازى - وهم قلة - يدرسون أجزاءً من فلسفته وهم يجهلون الهدف الحقيقى من دراستها . ولذا كان من الضرورى أن نتريث فى قراءة تراث الشيرازى ولاسيما نظريته عن أصالة الوجود .

المبحث الأول : إشكالية الوجود

قبل أن نبدأ ببحث مفهوم أصالة الوجود عند الشيرازى ، فإنه من اللازم أن نتحدث قليلاً فى تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه ، حتى نكون مؤهّلين لمعرفة أفضل السبل فى دراسة فلسفة الوجود عنده، أو على أقل تقدير لنفهم ماهية أصالة الوجود وما الذى يريد أن يقول الشيرازى عنها ؟

فمن جملة الأسس التى تعين الباحث على فهم موضوع الوجود عند الشيرازى ، هو تحديد إشكالية البحث الذى هو بصدده . فإذا تم تحديد هذه الإشكالية ، فسوف تتضح عندئذٍ صورة دقيقة عن المحور الأساسى لكافة جوانب فلسفة الشيرازى المتعالية .

أولاً : الوجود(2) ، المصطلح والمفهوم :

---

(1) صدر الدين الشيرازى : المشاعر ، ترجمة وتقديم وتعليق : هنرى كوربان، المعهد الفرنسى، طهران، ١٩٦٤م، ص : ٣٥. وانظر : صدر الدين الشيرازى : الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية ، طهران، ١٣٧٨هـ. جـ١، ص:٤٩. ملا محمد جعفر لاهيجى : شرح رسالة المشاعر، تعليق وتصحيح وتقديم : سيد جلال الدين آشتيانى ، مكتب الأعلام الإسلامى، الطبعة الثانية ، طهران. ص: ١٤٧، ١٤٨.

(2) هناك معانى متعددة لكلمة الوجود ، فقد يراد به المعنى الحرفى الرابط بين القضايا، والذى يرادفه فى الفارسية "أست" ، ويقابله الوجود المحمولى الصالح لجعله محمولاً فى الهلية البسيطة . وقد يراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبة إلى الفاعل ، والذى يرادفه فى الفارسية "بودن" ، ولايحمل على الأعيان إلا حمل الاشتقاق . وقد يراد به اسم المصدر الفاقد فى نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل، -

إن لكلمة الوجود عند الشيرازى إطلاقين واستعمالين ، فقد يُطلق الوجود ويراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانية ، والمفهومات المصدرية التى لاتحقق لها فى نفس الأمر، ويسمى بالوجود الإثباتى(١). وقد يُطلق الوجود ويراد منه الأمر الحقيقى الذى يمنع طريان العدم وغير الشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها(٢). فالوجود بهذا الإطلاق هو حقيقته(٣)، وهو ماصدقه ، وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره .

ولما كان الوجود بالإطلاق الأول معنى انتزاعى ، فهو مفهوم واحد كلى؛ ولكن صدقه على ماصدقاته ليس من قبيل صدق الكلى على أفراده، فمفهوم الوجود بالنسبة إلى ماصدقاته عرض عام، فيصدق عليها صدقًا عرضيًا كمفهوم الشىء الذى هو عرض عام بالنسبة إلى جميع الأشياء . ومن ثم ، فليس هذا المفهوم من حقيقة الوجود ، أى أنه ليس وجودًا بل مفهوم له الوجود ، وذلك عند تصوره فى الذهن ؛ فلا يكون إلاّ عنوانًا للوجود الحقيقى ومرآة له(٤).

وحتى لايخلط المرء بين الوجود الحقيقى والوجود الانتزاعى ، يؤكد الشيرازى أن الموجودات الجزئية حاصلة فى الواقع بحصتها من الوجود الحقيقى

- والذى يرادفه فى الفارسية "هستى"، ويحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على ماصدقاتها الخارجية. وقد يراد به نفس الحقيقة العينية التى يشار إليها بذاك المعقول الثانى، وهو موضوع بحثنا هذا. (انظر : السيد محمد حسن الطباطبائى: نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامى، بيروت ، ١٤٠٠هـ – تعليقات الشيخ مصباح اليزدى، هامش ص : ٢٢) .

(١) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٦٤، ٦٥.

(٢) المرجع السابق ، جـ١ ، ص : ٦٥.

(٣) لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفة للماهية ومقابلة للوجود، وقد تستعمل مرادفة للوجود العينى، وهذا هو المراد بقولهم : "حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه" . وقد تستعمل فى مورد الواجب تعالى فى مقابل الوجود المجازى الذى ينسبوبه إلى الممكنات. وقد تستعمل فى الوجود السارى فى جميع الموجودات سريانًا عينيًا مشابهًا لسريان مفهوم الجنس فى أنواعه سريانًا ذهنيًا أو لسريان الكلى الطبيعى فى أفراده ؛ وقد يختص بأعلى مراتب الوجود، أى مرتبة وجود الواجب تعالى . وقد تستعمل الحقيقة مرادفة للكنه، كما يقال حقيقة الوجود مجهولة ، أى لايدرك الذهن كنهه . (انظر تعليقات الشيخ مصباح اليزدى على نهاية الحكمة للطباطبائى، ص: ٢٣) .

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١١.

القائم فى الأعيان ، وأننا نشتق منه معنى عقليًا هو الوجود الانتزاعى، كما نشتق الإنسانية من الإنسان والأبيضية من البياض والحيوانية من الحيوان. وكما أن الموجود فى الواقع هو الحيوان ، أما الحيوانية فمفهوم انتزاعى ، ففى الواقع أيضًا موجود عينى مشهود أو محسوس نشتق منه مفهومًا موافقًا هو الموجودية[1].

وعليه ، فالوجود يُنتزع منه أمر مصدرى ، وهو مفهوم له الوجود ؛ وهو الذى يعرض للماهية عند اعتبار العقل آياها . وهو ليس من حقيقة الوجود فى شىء ؛ فوجود كل ماهية فى ذاته يقتضى التعيُّن بتلك الماهية ، لابسبب ذاته. فالوجود الحقيقى بما هو وجود بدون إضافة شيئًا إليه غيره، لايكون ماهية كلية ولاجنسية ولانوعية ولاعرضية حتى تكون لها أفراد متماثلة ؛ بل حقيقة الوجود متباينة بنفسها، وحصص الوجود ومراتبه مختلفة بذاتها ؛ ومن حدودها الخاصة تنتزع الماهيات[2].

فالموجود فى الخارج ليس إلاّ الوجود بالذات ، والماهية متحدة معه ضربًا من الاتحاد ، ولانزاع لأحد فى أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو فى الإدراك لا بحسب العين[3] ؛ بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنىً منتزعًا منه ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ؛ فالحكاية هى الماهية والمحكىّ عنه هو الوجود[4] . كما سوف نشير إلى ذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين الوجود والماهية .

ولكن هل يمكن تعريف الوجود ؟

إن الوجود بأى اعتبار أُخذ لايصح تعريفه ، بل يمتنع سواء أريد منه مفهومه أو حقيقته[5] ؛ فلا يجوز أن يعرف الوجود تعريفًا يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بوساطة تصور أمر معلوم[6]. وذلك لأن التعريف إما أن يكون بحدٍ أو

---

(١) الشيرازى : الأسفار ، جـ١، ص : ٦٥، ٦٦.

(٢) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٧ . وانظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية، ص : ٣٤.

(٣) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٦٧.

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٣٤.

(٥) المرجع السابق، ص : ١٣.

(٦) الشيخ عبد الكريم الزنجانى : دروس الفلسفة ، مطبعة الغرى، النجف، ١٩٤٠م. جـ١ ، ص:١٥٩.

برسم ، ولايمكن تعريفه بالحد ولا بالرسم ولاتصوره مساوية له[١] . إذ تصور الشيء العينى عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين إلى حد الذهن، فهذا يجرى فى غير الوجود . وأما فى الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحد والبرهان وتفهيم العبارة والبيان[٢]

ومفهوم الوجود ، بديهى التصور يلمسه كل واحد منا، ولم نعرف مفهومًا أوضح منه. وهذا المفهوم أول معنى يرتكز فى الذهن ويرتسم فيه ارتسامًا أوليًا فطريًا، وذلك هو المقصود من بداهته[٣] ومن ثم، فلا سبيل إلى تفسيره وتعريفه؛ إذ الواجب فى المعرِّف أو المفسِّر أن يكون أجلى وأوضح مما يفسَّر أو يعرَّف ، ولا مفهوم أجلى وأبين من مفهوم الوجود[٤] .

ثم إن قصد إظهار هذا المعنى بالكلام ، فيكون ذلك تنبيهًا للذهن وإخطارًا بالبال ، وتعيناً له بالإشارة من بين سائر المرتكزات فى العقل، لا إفادته بأشياء هو أغنى منها ظهورًا ووضوحًا وأعم منها شمولاً ؛ فيكون تعريف الوجود على هذا النحو ليس إلا تعريفًا لفظيًا، أى تعريفه بما يرادفه ويواطئه من الأسماء[٥] .

وبذلك يشير الشيرازى إلى أمرين مهمين بالنسبة لمفهوم الوجود ، أولهما: إن مفهوم الوجود غنى عن التعريف ، وإنه مفهوم بديهى وبسيط . وثانيهما : هو أن مفهوم الوجود لايخلو من الحاجة إلى التعريف فحسب[٦] ؛ بل إن إيجاد تعريف

---

(١) انظر : الشيرازى : المشاعر ، ص : ٦ ، الاسفار ، جـ١ ، ص : ٢٥.

(٢) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٦.

(٣) وفى هذا يقول ابن سينا : "إن الموجود ، والشيء ، والضرورى، معانيها ترتسم فى النفس ارتسامًا أوليًا ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها". (انظر : ابن سينا : الشفاء – قسم الإلهيات– تحقيق: الأب قنواتى ، سعيد زايد ، بإشراف : د. بيومى مدكور، الهيئة العامة لشيءون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠م. جـ١ ، ص : ٢٩)

(٤) انظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣. رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٨٥

(٥) انظر : الشيرازى : المشاعر ، ص : ٦، المبدأ والمعاد ، تحقيق سيد جلال الدين آشتيانى، مراجعة: سيد حسين نصر، طهران ، ١٩٧٦م. ص : ١٠ رضا المظفر الفلسفة الإسلامية ، ص . ١٣

(٦) لقد صرح فخر الدين الرازى من قبل بمثل هذا القول فى مباحثه المشرقية، إذ يقول "أعلم أن التعريف على وجهين : أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل ، –

حقيقى له[1] -أيضًا - أمر متعذر وغير قابل للتحقيق ؛ وأن ما يذكر فى تعريفه إنما هو من قبيل " التعريف اللفظى "[2] و "شرح الاسم"[3] فقط.

أما حقيقة الوجود فهى - عند الشيرازى- ذلك الأمر المتحقق فى الخارج،

= وثانيهما : أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مُنبِّهة ، وإن كانت أخفى من المعرَّف فى نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثانى جائز ، وأما على الوجه الأول فغير جائز" . (انظر: فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات ، تحقيق وتعليق : محمد المعتصم با لله البغدادى، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٠م . جـ١ ، ص : ٩٧.

(١) التعريف الحقيقى عبارة عن نوع من المفاهيم التى تستوجب الوصول إلى معرفة الأشياء وطبيعتها ، وهو يتألف من الجنس والفصل والعرض الخاص. بالإضافة إلى تميزه بعدة شروط من أهمها : (١) وجوب اشتماله على مفهوم أشد وضوحًا من المفهوم المعرَّف. (٢) أن يكون جامعًا ومانعًا. (٣) أن لايكون مفهوم المعرَّف عين مفهوم المعرِّف . (٤) عدم اشتماله على الدور. (٥) خلوه من الألفاظ المبهمة والمعقدة.

(٢) التعريف اللفظى عبارة عن بيان معنى اللفظ بوساطة لفظ آخر؛ وهو يحدد العلاقة فيما بين اللفظ والمعنى ويشخصها . وهذا التعريف لايؤدى البتة إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، كما أنه لايؤدى أيضًا إلى إضافة تصور جديد إلى ذهن الإنسان . (الشيخ على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائى ، ترجمة : حبيب فياض ، دار الهادى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م. ص: ١٥).

(٣) وفى هذا يقول ابن سينا : "إن الموجود لايمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شيء" (انظر : ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة - طبعة محيى الدين صبرى الكردى - مصر ، ١٣٣١هـ. ص: ٣٢٥). وانطلاقًا من ذلك يؤكد يوسف كرم أن "الوجود يعد أول المعانى لبساطته القصوى، وأنه أول ما يقع فى الإدراك لعمومه الشامل، فكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط . (انظر : يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٦٤م. ص: ١١٤) . وقد أوضح السبزوارى أيضًا، أن جميع التعريفات للوجود ليست بالحد المؤلف من الجنس والفصل الكاشف عن حقيقته، ولا بالرسم الذى هو تعريف بالعرض، وإنما هى شرح الاسم باسم أوضح فقط، إذ لاشيء أعرف من الوجود. وقد أنشد قائلاً :

معرف الوجود شرح الاسم   وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء   وكنهه فى غاية الخفاء

(انظر : الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ . ص : ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

وتلك حقيقة مجهولة الكُنه غاية الجهالة ، وغير واضحة ، ولايمكن التعرُّف عليها[1] . ولذلك يستحيل أخذ صورة ذهنية عنها تكون كنهها ، لأن كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان يمتنع أن يكون فى الأذهان ، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ؛ فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان[2] .

وعليه ، فيمكن العلم بالوجود علمًا حضوريًا - كعلم النفس بذاتها وأفعالها- لأننا سوف نجد نفس الواقعية العينية بلا وساطة صورة ومفهوم، وبلا تحليل وتفسير. وفى ذلك العلم الحضورى لايوجد موضوع ولامحمول ولاحكم، وإنما هو وجدان الواقع على ماهو عليه. ولكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف ؛ فإن معنى تعريف الشيء هو عبارة عن حصول معناه فى العقل مطابقًا لما فى الخارج[3] . وهذا يحدث فيما عدا الوجود من المعانى والماهيات الكلية التى توجد تارة بوجود عينى أصيل تترتب عليها آثارها الخارجية، وأخرى بوجود ذهنى ظلى لاتترتب عليها آثارها مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين؛ وليس ماهية فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ ماهيته خارجًا وذهنًا[4] .

فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول ، وهو الحصول فى الخارج . وليس للوجود وجود ذهنى، ومـاليس له وجود ذهنى، فليس بكلى ولا جزئى ولاعام ولاخاص ؛ فهو فى ذاته أمر بسيط متشخص بذاته، لاجنس له ولا فصل له، وليس هو جنسًا لشيء ولا فصلاً له ولانوعًا ولا عرضًا عامًا ولا خاصًا[5] .

وهنا نلاحظ أنه على الرغم من الاختلاف القائم بين مفهوم الوجود وحقيقته، إلا أنهما يشتركان فى الاستغناء عن التعريف . ولكن مفهوم الوجود غنى عن التعريف لبداهته ، وحقيقته غنية عن التعريف لأستحالة تصورها.

---

(1) رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٨٥ .

(2) الشيرازى: الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٧ .

(3) انظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣. رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٨٦ .

(4) الشيرازى : المشاعر ، ص: ٧ .

(5) المرجع السابق الصفحة نفسها . وأيضًا الشواهد الربوبية، ص: ٦،٧ .

ثانيًا : اشتراك الوجود المعنوى :

ينتقل الشيرازى بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك ، فنراه يؤكد أن مبدأ اشتقاق الوجود مشترك معنوى بين موارد استعماله، ليتبيّن أن الموجود بمعناه الواحد يُطلق على ماصدقاته، فيصلح أن يكون موضوعًا واحدًا لعلم واحد . بالإضافة إلى رد ما زعمه كل من أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين البصرى من اشتراك الوجود اشتراكًا لفظيًا(١).

وترجع أهمية البحث فى هذه المسألة عند الشيرازى إلى توقف إثبات أصالة الوجود عليها ، وكذا توقف البرهان الذى يقيمه على وحدة حقيقة الوجود. ومهما كان الأمر ، فوحدة معنى الوجود والموجود أمر واضح لايحتاج إلى تجشم دليل . وقد أجاد الشيرازى حينما قال : "إن كون مفهوم الوجود مشتركًا بين الماهيات ، فهو قريب من الأوليات"(٢) .

من أجل ذلك ، يرى الشيرازى أن من ذهب إلى أن الوجود مشترك لفظى، وفسَّر مذهبه بأنَّ المقصود من حمل(٣) الوجود على كل ماهية، هو نفس المفهوم من تلك الماهية ، فقد ذهب إلى خلاف ما يريه عقله ؛ لأن العقل يجد من المناسبة والمشابهة بين موجود وموجود ما لايجدها بين موجود ومعدوم. فإذا لم تكن الموجودات متشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه، كان حال

---

(١) لعل الداعى إلى إنكار الاشتراك المعنوى عندهما، هو توهم استلزامه نفى التمايز بين الحقائق العينية، وخاصة نفى التمايز بين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهم هو الخلط بين المفهوم والماصدق ؛ كما نبه عليه العلامة الطباطبائى. (انظر : الطباطبائى: نهاية الحكمة ، هامش ص : ٢٠، ص: ٢١).

(٢) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٥.

ويتوجب الإلتفات هنا إلى أن قول الشيرازى يشبه إلى حدٍ كبير قول الرازى الذى مؤداه : "يشبُه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات". (فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، جـ١، ص : ١٠٦).

(٣) الحمل هو الحكم بالاتحاد بين شيئين ، وينقسم إلى قسمين : أوَّلى ذاتى، وشائع صناعى. فإن قصد من الحمل، الاتحاد المفهومى بين شيئين، كما فى قولنا : الإنسان حيوان ناطق؛ فهو المقصود من الحمل الأوَّلى. وإن قصد من الحمل الاتحاد بحسب الوجود – وإن كان الشيئان مختلفين بحسب المفهوم– فهو الثانى من قسمى الحمل، أعنى الشائع الصناعى. كقولنا : زيد إنسان، وقولنا : القطن أبيض؛ فالأوَّل حمل ذاتى والثانى حمل عرضى، وكلاهما حمل شائع . (انظر : رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص : ١١٦، ١١٧) .

بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة[1] .

وليست هذه المناسبة لأجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ، و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً ؛ لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات غير المتحدة فى الاسم ، بل ولامثلها كما حكم به صريح العقل[2] .

ومعنى هذا ، أن العقل حين يقارن بين موجود وموجود يدرك معنىً مشتركًا لايدركه حين يقارن بين موجود ومعدوم؛ وهذه حجة راجحة فى حق الشيرازى بأن مفهوم الوجود مشتركًا معنويًا بين الموجودات.

بالإضافة إلى ما تقدم يرشدنا الشيرازى إلى اشتراك مفهوم الوجود ووحدته بما يلى :

(١) إن الوجود مفهوم مشترك حتى عند من قال بعدم اشتراكه، لأنه حينما يقول بأن الوجود غير مشترك ، فما هو هذا المعنى الذى حكم عليه بأنه غير مشترك، إنه لابد قد تصور مفهومًا جامعًا أى مشتركًا وحكم عليه يانه غير مشترك ، فناقض نفسه؛ إذ أنه لايمكن أن يتصور مفهومات لانهاية لها لكل موجود، وباعتبار كل واحد منها يحكم عليه بأنه مشترك أو غير مشترك. ومن ثم ، فإن اشتراك مفهوم الوجود أمر بديهى يكاد يكون فى بداهته قريبًا من بداهة مفهوم الوجود نفسه[3] .

(٢) ومن الجدير بالذكر ، أنَّ الرابطة فى القضايا والأحكام ضرب من الوجود، لأنها بمثابة الوجود الرابط[4] الذى له حظ من الوجود ؛ وهى فى جميع

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، جـ١ ، ص: ٣٥، ٣٦.

(٤) ذكر الشيرازى أن للوجود اصطلاحين عند الحكماء ، أحدهما : ما يقع رابطة فى الحمليات الموجبة، ويكون من قبيل المعانى الحرفية؛ ويقابله الوجود المحمولى الذى يقع محمولاً فى الهليات البسيطة ، ويكون من المعانى المستقلة . واختار أن إطلاق الوجود عل الرابطى –بهذا المعنى – =

الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنىً واحد[1]. فإطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود، أو منه إذا كان محمولاً أو رابطيًا أى ثابتًا لغيره[2].

ومعنى ذلك، أن الوجود الرابط هو ثبوت شيء، أى ماهو مفاد كان الناقصة؛ وهو ما يقع رابطة فى الحمليات الموجبة، ولايقع محمولاً حتى فى مفاد كان الناقصة[3]. فالوجود الرابط إذن هو ثبوت شيء لشيء لاثبوت الموجود نفسه، فلا يكون هذا الثبوت ثابتًا لغيره، بل الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف إليه الثبوت لانفس الثبوت[4].

وهنا ينبغى أن نفرق عند الشيرازى بين إطلاق لفظة الوجود على روابط القضايا وعلى الوجود المحمولى، لأنه يؤكد على وحدة معنى الوجود وكونه مشتركًا معنويًا، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، يختار الاشتراك اللفظى بين الوجود الرابط بالمعنى الذى أثبتناه فيما سبق وبين الوجود المحمولى، ولاسيما أن الاختلاف بينهما نوعيًا كما يرى هو. ومراده هنا أن الوجود بمعناه المتعارف عليه -الذى ثبت اشتراكه المعنوى- هو الوجود المحمولى؛ أما إطلاق الوجود على رابطة القضية فهو بمعنى آخر؛ بحيث يكون الإتفاق بينهما فى مجرد اللفظ.

ثالثًا : المغايرة المفهومية بين الوجود والماهية، وزيادة الوجود على الماهية[5]:

- والمحمولى يكون من قبيل الاشتراك اللفظى. وثانيهما : ما يرادف الوجود للغير، أى الوجود الذى يتحقق فى شيء كوجود السواد فى الجسم، أو لشيء كوجود المعلول للعلة، أو عند شيء كوجود الصورة العلمية فى النفس، ويقابله الوجود النفسى. ثم اقترح تخصيص الأوّل بالرابط والثانى بالرابطى لئلاّ يحدث الخلط بينهما. (انظر : الشيرازى : الأسفار، جـ١، ص: ٧٩- ٨٢، ٣٢٧-٣٣٠).

(١) المرجع السابق، جـ١، ص : ٣٦.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص : ٣٢٨.

(٣) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية، ص : ٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص : ٣٧.

(٥) الماهية : مصدر جعلى مأخوذ من "ماهو" وتستعمل بمعنى اسم المصدر فى ما يجاب به عن =

قبل تناول موقف الشيرازى من هذه المسألة ، لابد من الإشارة إلى أنه على ضوء مبدأ الاشتراك المعنوى للوجود تبطل مقولة عينية مفهوم الوجود للماهية ، لأن العينية فيما بينهما تفضى إلى القول بالاشتراك اللفظى للوجود وهو تناقض. ولكن إذا كان الاشتراك المعنوى للوجود يبطل تلك المقولة ، إلا أنه لايبطل الشبهة القائلة بجزئية الوجود للماهية . ولهذا فإن إثبات كون الوجود مشتركًا معنويًا لايغنينا عن الخوض فى مسألة زيادة الوجود على الماهية، وهذا من ناحية.

من ناحية أخرى ، فإن التغاير القائم بين مفهومى الوجود والماهية عبارة عن أمر بديهى ، ولذا فلابد من قبول القول بأن الوجود زائد على الماهية . ومن ثم ، فإن الاستدلالات التى يستخدمها الشيرازى هنا، إنما هى من قبيل التنبيه على وجه التحديد.

ولما كان الشيرازى يؤكد أنه ليس فى الخارج سوى الوجود بالمعنى الحقيقى، فإن الماهية متحدة به إتحاد المفهوم الاعتبارى بالأمر العينى. وذلك لأن الوجود لو لم يكن متحدًا بها إتحاد الأمر العينى مع المفهوم الاعتبارى ، لكان إما نفس الماهية بحسب المفهوم أو جزءًا منها كذلك، أو زائدًا عليها قائمًا بها فى الأعيان قيام الصفة بالموصوف ، فيتحصل الوجود فى الخارج على نحو أنه عارض للماهية[1] . وهو ما لايقبله الشيرازى لأن الماهية من حيث هى ليست إلا هى مع

- السؤال بـ "ماهو" ، وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصورًا تامًا. وإن شيءنا قلنا : قالب ذهنى كلى للموجودات العينية ، أو قلنا: الحد العقلى الذى ينعكس فى الذهن من الموجودات المحدودة . (انظر : تعليقات الشيخ محمد المصباح اليزدى على نهاية الحكمة للطباطبائى، ص : ٢٣، ٢٤ . وأيضًا : د. مهدى الحائرى: هرم الوجود، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقانى ، دار الروضة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٠م . ص : ٢١٤- ٢١٧).

وقد قال الشيرازى فى أسفاره : "فإن ماهية كل شيء هى حكاية عقلية عنه، وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج ، وظل له" . (الأسفار ، جـ٢، ص: ٢٣٦) . وقال فى موضوع آخر : "فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذى يظهر منه فى المدارك العقلية والحسية". (الأسفار ، جـ١، ص: ١٩٨).

وللماهية اصطلاح آخر أعم، وهو "ما به الشيء هو هو"، وبهذا المعنى يُطلق على الواجب تعالى أيضًا، فيقال : "الواجب ماهيته إنيته" . (انظر : الأسفار ، جـ١ ، ص: ٤١٣).

(١) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٢٤٥، ٢٤٦.

غض النظر عن الوجود والعدم ، فليس لها تحصل فى الخارج إلا بحسبان وجودها لاسابقًا على الوجود ، فلا يجوز أن يثبت لها فى الخارج شيء من هذه الجهة، بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التى لاوجود لها فى العين[1].

ومن ثم ، فإن الماهية لها حالة عقلية تسبق وجودها فى الواقع، إذ من الجائز أن يلاحظها العقل من غير ملاحظة وجود خارجى أو ذهنى معها . وهذا محض تجريد يمنحها وجودًا ذهنيًا بتصورها مجردة عن وجودها الشخصى. ولذلك يصح القول : إنها متقدمة على الوجود ، ولكن فى الذهن الذى يمكنه أن يجرد الماهية عن وجودها ، فتكون مغايرة له. فالحق إذن أن زيادة الوجود على الماهية فى التصور وليس فى العين[2].

من أجل ذلك ، نقول : إن العلاقة بين الوجود والماهية علاقة اتحادية لاتعلقية أو انضمامية ، أى أنها علاقة بين أمر متحصل هو الوجود وغير متحصل هو الماهية ، وليست بين أمرين متحصلين .

ولما كنا قد فرقنا -تمامًا- فيما سبق بين مفهوم الوجود وحقيقته عند الشيرازى ، فيمكننا التوفيق بين القائلين بأن الوجود زائد على الماهية عارض عليها، وبين القائلين بأن الوجود عين الماهية، - فمن قال بزيادة الوجود على الماهية أراد مفهوم الوجود - فإن العقل يحلل كل شيء إلى شيئين: ماهية ووجود، أى أن كل ممكن موجود ، ومعنى ذلك أنه شيء ثبت له الوجود، ولذا قالوا : "إن كل ممكن زوج تركيبى"[3] ، فيكون الوجود زائدًا على الماهية تعقلاً ومعنى[4] .

وأما من قال بأن الوجود عين الماهية فلا أظنه يزعم أنه عينها تصورًا ومعنىً،

---

(١) المرجع السابق، جـ١ ، ص : ٢٤٦.

(٢) المرجع السابق ، جـ١، ص : ٢٤٧.

(٣) انظر : ابن سينا : الشفاء (قسم الإلهيات) ، جـ١، ص: ٤٧.

(٤) انظر: رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥. وقارن : نصير الدين الطوسى : تجريد العقائد، تحقيق : د. عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م. ص: ٦٣.

وأن المعقول من الماهية نفس المعقول من الوجـود ، فـإن هـذا لاينبغـى أن يتوهمـه عاقل، بل المراد أن حقيقة كل شيء موجود هـو نحـو وجـوده الخـاص. فـالوجود تحققًا نفس الماهية ، فهما متحدان – هويـة- اتحـادًا حقيقيًـا مـن بـاب اتحـاد غـير الاقتضاء مع الاقتضاء ، كالاتحاد بين الجنس والفصل، وغير الاقتضـاء مـن جـانب الماهية إذْ أنها من حيث هى ليست إلا هى، لاتقتضى وجودًا ولاعدمًا وإنما توجد بالوجود ، ومعنى وجودها بالوجود ثبوتها وتحققها ، لاثبوت شيء لها(١) .

وبهذا ، فإن الوجود زائد عارض الماهية تصورًا ومعنى ، ولكنه عينها تحققًـا وخارجًا ؛ فليس معنى زيادة الوجود علـى الماهيـة وعـروض لهـا، إنهمـا متباينـان بحسب الحقيقة – كيفية وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به؛ ولاكونه عرضًا قائمًا بها قيام الأعراض بموضوعاتها حتـى يـلزم للماهيـة سـوى وجودهـا الخـاص وجود آخر . بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره وفقره مشتملاً على معنى آخر غير حقيقة الوجود ، منتزعًا منه محمولاً عليه منبعثًا عـن إمكانـه ونقصـه(٢) . وهذا المعنى الآخر هو الـذى نسـميه الماهيـة ، فيكـون المعقـول مـن الوجـود غـير المعقول من الماهية(٣)، ويكون الوجود فى التصور عارضًا للماهية محمولاً عليها(٤).

وهكذا نستنتج من عدم تمايز الوجود عن الماهية فى الخارج وانحصـار مـافى الخارج فى الوجود ، أنه لايوجد فى الواقـع إلا الوجـود ، فليـس للماهيـة حقيقـة عينيـة أصيلـة. ومـن ثـم ، "فـإن الوجـود أحـق الأشـياء بـأن يكـون ذا حقيقـة موجودة"(٥) .

---

(١) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥.

(٢) وهذا يعنى أن الإمكان الفقرى والوجودى عند الشيرازى ، هو أن ذاته هى التعلق بالغير ، فهو ذاتًـا ظهور شيء آخر ، وذاتًا قد جاء من شيء آخر. فالوجودات الإمكانية بمعنى الفقر – إذن- تعنى أن ذاتها الفقر والاحتياج ؛ فالفقر هنا لايعنى إلا التعلق . وهذه الفكرة من ابتكارات الشيرازى القائمة على أساس أصالة الوجود . (انظر : د. مهدى الحائرى : هرم الوجود، ص : ٢٧٩- ٣٠٠).

(٣) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٢٤٣- ٢٤٥ .

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥.

(٥) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٩.

رابعًا : الوجود حقيقة أصيلة :

يؤكد الشيرازى هنا أن لمفهوم الوجود حقيقة عينية فى الخارج ، وهى سائر الأشياء التى نعتبرها ماهيات ، ونعتقد أن لفظ الوجود منتزع عنهـا لا أكثر؛ إنـه يريد أن يجعل الأشياء حاكية عن حدود الوجود، فلـو أردنـا دراسـتها لـلزم علينـا عدم الاكتفاء بدراستها لكونها ماهيات، وإنما يجـب دراسـة واقعهـا العينـى الـذى يغدو بموجب هذه الرؤية الوجود[1] . وفى هذا يقول الشيرازى:

"الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكـون متحققًـا وكائنًـا فـى الأعيـان وفـى الأذهـان ، فهـو الـذى بـه ينـال كـل ذى حـق حقيقته"[2] .

ولما كانت حقيقته كـل شىء ، هـى خصوصية وجوده التـى تثبـت لـه ، فالوجود أولى من ذلك الشىء ، بل من كل شىء ، بأن يكون ذا حقيقة؛ كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببيـاض ويعـرض لـه البيـاض. فـالوجود بذاتـه موجود ، وسائر الأشياء غير الوجود ، ليست بذواتهـا موجـودة بـل بـالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة إن الموجود هو الوجود ، كما أن المضاف هـو الإضافـة لا ما يعرض له من الجوهر والكـم والكيـف وغيرهـا: كـالأب والمساوى والمشـابة، وغير ذلك[3] . فالوجود -إذن- حقيقته أنه فى الأعيان لاغـير ، وكيـف لايكـون فى الأعيان ما هذه حقيقته[4] .

وقد وضـع الشـيرازى أدلتـه القاطعـة علـى تـأصل الوجـود، وعلـى أن هـذا الوجود هو الذى تنال به الأشياء تحققًا أصيلاً ، وذلك كما يلى[5]:

---

(١) انظر : محمد رضا اللواتى : المعرفة والنفـس والألوهيـة فـى الفلسـفة الإسلامية والمـدارس الفلسـفية الأخرى، دار الساقى ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤م، ص : ١٣٩.

(٢) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٦.

(٣) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٨، ٣٩.

(٤) بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تحقيق : مرتضى مطهرى ، طبعة كلية الإلهيات – جامعة طهـران، إيران ، ١٣٥٦هـ . ص : ٢٨٦

(٥) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٩-١١.

(١) إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره وأحكامه، فالوجود -إذن- أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة ؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذى حقيقة ، ولايحتاج هو فى أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى؛ فهو بنفسه فى الأعيان ، وغيره - الماهيات- به فى الأعيان لابنفسها. وموجوديته فى الخارج أنه بنفسه واقع فى الخارج، كما أن زيدًا إنسان فى الواقع ، وكون زيد إنسانًا فى الواقع عبارة عن موجوديته؛ ومعنى كون الوجود موجودًا أن شيئًا فى الخارج هو وجود، وهو حقيقة. فلو لم يكن للوجود حقيقة خارجية إلا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال؛ إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنًا وليست بموجودة فى الخارج[١].

(٢) إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر ، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء ، لأن مفاد الحمل وماصدقه هو الاتحاد[٢] بين مفهومين متغايرين فى الوجود؛ وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيةً، وما به المغايرةَ غير ما به الاتحاد . فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًا ، تكون وحدته وتعدده تابعين

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١٢.

(٢) يذهب الشيرازى فى أسفاره إلى "أن جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود ، سواء أكان الاتحاد - أى الهوهو- بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أم اتحاده بالحيوان، أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعًا بالذات، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض. فحينئذ لاشبهة فى أن المتحدين لايمكن أن يكونا موجودين جميعًا بحسب الحقيقة، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوًا من الانتساب ، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعى، وجهة الاتحاد أمر حقيقى". (الاسفار ، جـ١، ص: ٦٧).

ومن الملاحظ أن الشيرازى قد ترقى فى أسفاره فنظر بدقة إلى ما قرره فى المشاعر ، حيث أشار إلى أنه لولا جهة الإتحاد لما تحقق حمل أصلاً ، لأن جهة الاتحاد فى الأولى أيضًا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطية ، وإن لم يتحقق بنحو الظرفية كما فى الوجود المحمولى .

لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعانى والماهيات[1] .

(٣) لو لم يكن الوجود موجودًا، لم يوجد شىء من الأشياء ، لأن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود ، فهى معدومة ؛ وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع غض النظر عن الوجود والعدم ، فهى بذلك الاعتبار غير موجودة و غير معدومة . فلو لم يكن الوجود موجودًا فى ذاته، لم يكن ثبوت أحدهما للآخر؛ فإن ثبوت شىء لشىء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده . فإذا لم يكن الوجود فى ذاته موجودًا ولا الماهية فى ذاتها موجودة، فكيف يتحقق ها هنا موجود ؟ فلا تكون الماهية موجودة[2] .

(٤) إنه لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان، لم يتحقق فى الأنواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع. وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن، وإن تخصصت بألف تخصص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها . فلابد إذن أن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة ، بحيث تكون تلك الزيادة أمرًا متشخصًا لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ؛ ولانعنى بالوجود إلا ذلك الأمر . فلو لم يكن الوجود متحققًا فى أفراد النوع، لم يكن شىء منها متحققًا فى الخارج[3].

(٥) لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان ، لم يكن عروضه للماهية اتصافًا خارجيًا وعروضًا حلوليًا ، بل كان كسائر الانتزاعيات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها . فيجب إذن أن يكون الوجود شيئًا توجد به الماهية وتتحد معه وجودًا مع مغايرتها إياه معنى ومفهومًا فى ظرف التحليل[4] .

(٦) لو لم يكن الوجود أمرًا حقيقيًا - بل كان أمرًا انتزاعيًا - أعنى الكون المصدرى، لكان وجود السواد نفس سواديته لاحلوله فى الجسم. وإذا كان

---

(١) الشيرازى : المشاعر ، ص : ١٢، ١٣.

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٤، ١٥.

(٣) المرجع السابق ، ص : ١٤، ١٥.

(٤) المرجع السابق ، ص : ١٥-١٧.

وجود الأعراض – وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات – أمرًا زائدًا على ماهياتها الكلية ، فكذلك حكم الجواهر[1] .

وعليه ، فإن المتحقق المتأصل والمشار إليه وصاحب الأثر والتأثير والتأثر هو الوجود ، والماهية إنما تتحقق ويشار إليها وتكون صاحبة الأثر بالوجود[2]. وهذا يعنى أنها تفتقر إلى الوجود لكى تتحقق ، وما لم نضف إليها الوجود لن تتمكن من أن توجد وتفرض وجودها من نفسها لمجرد تصورنا لها، بل يظل أمرها معلقًا ليس هنا ولاهناك إلا إذا سلطنا عليها ضوء الوجود؛ عندئذ تكون متحققة ، وإلا فلا[3] . ومن ثم ، فإن الماهية – إذن– تتقوم بالوجود ، وإن الوجود حقيقة عينية أصيلة.

تلك هى الدقة التى تميز بها الشيرازى فى تحديد إشكالية الوجود التى تسبب اختلاط العقل وارتباكه ، نظرًا لعدم وضوح الفرق بين المفهوم والماصدق فى الوجود ؛ فلم يحدث لكثير من فلاسفة الإسلام التفرقة الدقيقة بين مفهوم الوجود وحقيقته ، فوقعت جملة من الشكوك فى مباحث الوجود . أما الشيرازى فقد أدرك جيدًا الفرق بينهما ، فتفجَّرت له كثير من الإشكاليات التى وقع فيها الصراع بين الفلاسفة . ولعله استطاع أن يوفق أيضًا بين الآراء المتصارعة برفع المغالطات الذهنية عنها.

وأخيرًا لامفر من القول ؛ بإن بلورة كافة المسائل المتعلقة بإشكالية الوجود بالصورة – التى تناولنها هنا – إنما هو بمثابة مقدمة ضرورية لإثبات الحقيقة العينية للوجود وأصالتها . إذ أن ما تهدف إليه الحكمة المتعالية عند الشيرازى، هو البحث فى أحكام وخصوصيات هذه الحقيقة. **فهل للوجود حقيقة واحدة فى نفسه أم حقائق متباينة ؟ وما خصائص هذه الحقيقة ومميزاتها ؟**

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١٧.

(٢) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٧-١٩.

(٣) محمد اللواتى : المعرفة والنفس والألوهية ، ص : ١٤٠.

المبحث الثاني : حقيقة الوجود وخصائصها

من المسائل التى طُرحت حول حقيقة الوجود أن الوجود العام يتخصص بإضافته إلى موضوعه الذى هو الماهية ؛ وأن الوجود المقيد كان يراد به مفاد كان الناقصة وهل المركبة ، أى ثبوت صفة غير الوجود للماهية[1] . فليس من قبيل الصدفة أن الشيرازى بعد إثبات أصالة الوجود يعرج على مسألة تخصص الوجود ويطرح سؤالاً هو : "**تخصُّص الوجود بماذا؟**[2] " ، وذلك قبل أن يعالج الشبهات التى أُوردت على أصالة الوجود واستبعادها[3] .

ولما كانت الإجابة الكاملة على هذا السؤال تعتمد على مسألة مراتب الوجود والشدة والضعف فيه، التى يعبر عنها بمسألة "**التشكيك فى الوجود**"، تلك المسألة التى أخرها الشيرازى إلى الفصل الخامس من المرحلة الثالثة[4] . فإننا سوف نقدم دراستها هنا، ونجعل مسألة التخصص متفرعة عنها .

أولاً: التشكيك فى حقيقة الوجود :

التشكيك لغة : هو الحمل على التردد والشك ، وفلسفة : اتفاق وجه واختلاف من وجه[5] . فالمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءًا منها ، بل يكون دائمًا خارجًا عنها لازمًا لها ؛ مثال ذلك البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج ، لا على السواء . ومن ثم ، فإن ما يكون به التفاوت أو الاختلاف بين شيئين هو بعينه ما به الاشتراك بينهما أيضًا[6] .

وتجدر الإشارة إلى مجمل الأقوال التى قيلت حول حقيقة الوجود ، وهى:

---

(١) المصباح اليزدى : تعليقات على نهاية الحكمة للطباطبائى ، ص : ٤٩.

(٢) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٤٤- ٤٩.

(٣) انظر : المرجع السابق ، جـ١ ، ص : ٥٤- ٦٣. والمشاعر ، ص: ١٨-٢٧.

(٤) انظر : المرجع السابق ، جـ١ ، ص : ٤٢٧ - ٤٤٦.

(٥) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الثالثة، القاهرة ، ١٩٧٩م. ص:١٠٨.

(٦) انظر : د. مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص : ١٤٧. رضا المظفر : المنطق ، دار التعارف للمطبوعات ، الطبعة الثالثة، بيروت ، ١٩٩٥م. ص : ٦١.

القول الأول : وحدة الوجود والموجود :

إن الوجود واحد شخصي هو الله سبحانه وتعالى ولاموجود سواه، وإنما يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز-وهو ظاهر من بعض كلام الصوفية[1]- وهو ما يمكن أن يؤوّل إلى ما يرجع إلى قول الشيرازى من انحصار الموجود المستقل فيه سبحانه ، لكون سائر الموجودات روابطًا لوجوده ، وأضواءً وأشعة لنوره الحقيقى[2] .

والحق ، فإن هذا القول مرفوض من قبل منطق العقل، لأنه لايتسنى بأى حال من الأحوال إنكار الكثرة الموجودة فى الخارج ، لأن إنكارها يؤدى إلى السفسطة . ومن ثم ، لايجوز الاعتقاد بأن كافة الأشياء الخارجية من قبيل الوهم والتصور ، وأن ليس لها أى نصيب من الوجود ، كما لايمكن الأدعاء بأن الذات الإلهية تختص بالوجود دون غيرها[3] .

القول الثانى : وحدة الوجود وكثرة الموجود :

إن الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفية ، إلا أن الموجود لا ينحصر فى الواجب تعالى ، بل مخلوقاته أيضًا موجودة حقيقةً ، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب إلى الوجود . وهو قول الدوانى الذى تنسب إلى شيخ الإشراق ؛ وهو أيضًا مارفضه الشيرازى فى أسفاره ، لأنه يستند على القول بأصالة الماهية[4] .

القول الثالث : كثرة الوجود والموجود :

وهو ما نُسب إلى المشائيين[5] من كون الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة ؛ وهذا يعنى إن لكل شيء خارجى وجودًا خاصًا به يختلف عن

---

(١) انظر : الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٧.

(٢) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٤٩.

(٣) انظر : الشيخ على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٧١.

(٤) انظر : الشيخ المصباح اليزدى : تعليقات على نهاية الحكمة ، ص : ٥٤. الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٧ ، ٣٥٨. الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٧٣ ، ٧٤.

(٥) انظر : ابن سينا : الشفاء – قسم الإلهيات – جـ١ ، ص : ٣٤.

وجودات سائر الأشياء الأخرى ، على نحوٍ يخلو من أى اشتراك فيما بين كافة الوجودات المختلفة[1].

القول الرابع : وحدة الوجود في عين كثرته :

وهو ما نُسب إلى الفهلويين – من حكماء إيران– واختاره الشيرازى[2] وأتباعه، من كون الوجود حقيقة واحدة متشككة، أى ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك . وقد مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج، أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فى الشدة والضعف. فهناك نور قوى ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نورًا وشيئًا زائدًا على النورية ، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئًا، أو تختلط بالظلمة التى هى عدم النور ، بل لاتزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئًا ولاتفقد منها شيئًا[3] .

فالوجود –إذن– عين النور لأن الخاصة الذاتية للنور هى أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره ؛ فهو ظاهر بذاته لأن للنور – مهما كان ضعيفًا – دلالة ذاتية على أنه نور – غاية الأمر أن فى النور شده وضعفًا ، ولكنه أمر آخر – وهو مُظهر لغيره لأنه يُكشف لنا فى جميع ما حوله. ولما كان للنور هذا الحد ، ويمكن ملاحظة هذه الخاصية فى جميع مراحل النور ودرجاته الضعيف منها والشديد، فإن حقيقة النور وطبيعته مقولة بالتشكيك[4] .

---

(١) انظر : رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٩٩. شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٧٢.

(٢) وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيرازى نفسه فى رسالته "سريان الوجود" كان يميل إلى القول الثانى ، إذ يؤكد أن " الوجود واحد والموجود متعدد متكثر "، وهذا الموقف قد عدله فى أسفاره – كما ذكرنا فى مقدمة هذا البحث – مما يدعونا إلى عدم الأخذ برأيه فى هذه الرسالة ، لأنه يتعارض مع موقفه العام فى أصالة الوجود ، ذلك الموقف الذى أكده أكثر من مرة فى مختلف كتبه بصفة عامة وفى الأسفار بصفة خاصة. (انظر : عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٦).

(٣) الطباطبائى : نهاية الحكمة ، ص : ٥٦

(٤) انظر : مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص :١٣ ، ١٥٨. رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٩٨.

وعليه ، فإبتكار الشيرازى هنا هو إحلال النور محل الوجود ، وإحلال الوجود محل النور، ولذلك يأخذ على شيخ الإشراق أن جميع الخصائص التى ذكرها للنور هى ثابتة للوجود أيضًا، إلا أنه لم يذكر اسم الوجود وجعله اعتباريًا، **فهل النور عين الوجود ؟ ألم يعترف بأن النور مقول بالتشكيك ؟ ثم ألم يعتبر الماهيات هى الأصيلة ؟ فهل الماهيات مقولة بالتشكيك ؟**

يرى الشيرازى أن شيخ الإشراق يعلم بأن الماهيات ليست مقولة بالتشكيك، ومع ذلك يعترف بأن النور مقول بالتشكيك . ولما كان يذكر الشيء -وهو الوجود- ويعرّفه ولكنه لايذكر اسمه، فالنور يعنى الوجود والوجود يعنى النور أيضًا، وليس شيئًا غيره، وكل حكم ينسب للنور فهو ثابت للوجود كذلك[1] .

يقول الشيرازى : **"كما إن النور قد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات ... كذلك الوجود قد يطلق ويراد الظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ، والمظهر لغيره"[2] .**

ويمكن إثبات التشكيك فى حقيقة الوجود عند الشيرازى من خلال الإشارة إلى أن انتزاع مفهوم واحد عن أشياء كثيرة ، إنما يدل على جهة اشتراك عينية فيها ، إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأولى، أى من المفاهيم التى يكون عروضها كاتصافها فى الخارج ؛ كما أن كثرة مثل هذه المفاهيم هى التى تدل على كثرة الجهات العينية . فكثرة الوجود لاتتنافى إطلاقًا مع وحدته، وإنما هى منسجمة معها ومؤكدة لها[3] .

وأما المعقولات الثانية[4] ، فيكفى لحمل واحد منها على ماصدقاته وحدة

(١) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٦٣- ٧١. مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص : ١٦١.

(٢) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٦٣- ٦٤ - ٦٨، ٦٩.

(٣) انظر : المصباح اليزدى : تعليقات على نهاية الحكمة للطباطبائى ، ص : ٥٤. محمد تقى المدرسى : العرفان الإسلامى بين نظريات البشر وبصائر الوحى، دار البيان العربى، الطبعة الثالثة ، بيروت، ١٩٩٢م. ص: ٢٣٣ .

(٤) المعقولات الثانية نوعان : إحداهما المعقولات الثانية الفلسفية ، والثانية هى المعقولات الثانية -

الجهة التى يلاحظها العقل، كمـا أنـه يكفـى لحمـل أكـثر مـن واحـد منهـا علـى ماصدق واحد كثرة الجهات الملحوظة عنـد العقـل، وإن لم يكـن بإزائهـا جهـات متكثرة عينية[1] . فلا يدل وحدة المعقول الثانى على وجود جهـة عينيـة مشـتركة بين ماصدقاته ، ولا كثرته على كثرة الجهـات الخارجيـة[2]. كمـا لايـدل وحـدة مفهوم الماهية أو مفهوم العرض على جهة وحدة ماهوية بين الأجناس العليا ، وإلا لزم وجود جنس مشترك أو مادة مشتركة بينهـا[3] . وكمـا لايـدل تعـدد مفـاهيم الوجود والوحدة والفعلية على تعدد الجهـات العينيـة فـى الوجـود البسـيط الـذى لاجهة كثرة فيه[4] . فالمعيار فى أصل التشكيك -إذن - هو أن هناك مجموعة من الحقائق البسيطة التى تتميز بهذه الصفة، وهى "إن ما به اشتراكها هو عين مـا بـه امتيازها"، وحتى الأشياء الخارجية البسيطة هى من هذا القبيل . وهذا معيار آخـر لكشف الاختـلاف بـين الكـثرة التشـكيكية والكـثرة الماهويـة . ومـن ثـم ، فـإذا لاحظنا أن ما به الاختلاف بين شيئين هـو عـين مـا بـه الامتيـاز ، فسـوف نجـده وجودًا واحدًا شخصيًا ذا مراتب تشكيكية[5] .

يقـول الشـيرازى : "**وأمـا كـون مفهـوم الوجـود محمـولاً علـى مـا تحتـه بالتشكيك، أعنى الأولوية والأولية ، والأقدمية والأشـدية، فـلأن الوجـود فـى**

- المنطقية. والمعقولات الثانية الفلسفية يكون عروضها فى الذهن، واتصافها فى الخارج، كالإمكـان، ولهذا فإنها تحمل على الوجود فى الخارج. فمفهوم الإمكان ليس مثـل البيـاض والسـواد، وإنمـا هـو لون من المعقولات التى لايمكن مشاهدتها فى الخـارج ولا لمسـها، ولكنهـا مـع ذلـك تحمـل علـى الأشياء ، فيمكن القـول إن هـذا الشـىء ممكـن أو العـالم ممكـن الوجـود وليـس واجـب الوجـود. فالإمكان عرض، ويكون عروضه للشىء الممكـن فـى الذهـن ، إلا أن اتصافـه فـى الخـارج، فهـذا الشىء يتصف بالإمكان فى الخارج لا فى الذهن . وهذا الشىء -أيضًا- ليـس ممكنًـا فـى الذهـن، وإنما هو ممكن فى الخارج ، وكذا مفهوم الوجود فهو يعرض فى الذهن، إلا أن الأشـياء الخارجيـة الموجودة تتصف بمفهوم الوجود فى الخارج . (مهدى الحائرى: هرم الوجود ، ص : ١٧١) .

(١) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٣٢ - ٣٣٩ .

(٢) يقول الشيرازى : "لايلزم من صدق الحكم على الشىء بمفهـوم بحسـب الأعيـان ، أن يكـون ذلـك المفهوم واقعًا فى الأعيان". (الأسفار ، جـ١ ، ص: ١٣٩).

(٣) المرجع السابق ، جـ١ ، هامش ص : ٣٣٣ .

(٤) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٧، ٣٥ .

(٥) مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص : ٦٥ .

بعضها مقتضي ذاته دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى . فالوجود الذى لاسبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع"[1] .

ويمكن أيضًا إثبات التشكيك فى حقيقة الوجود من خلال الصلة بين العلة والمعلول، حيث يترتب عليها أن وجود المعلول أضعف من وجود علته المفيضة له، بل هو شأن من شيءونها لا استقلال له دونها ، وعلى هذا فالموجودات الواقعة فى سلسلة العلل والمعلولات تشكل حقيقة واحدة ذات مراتب يتقوم بعضها ببعض، ويتقوم الكل بالواجب سبحانه وتعالى دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكى بين المعلولات الواقعة فى مرتبة واحدة، فلا يكون شيء منها متقومًا بما فى مرتبته ، وإن كانت جميعًا متقومة بعلتها المفيضة؛ وهكذا حتى تنتهى المراتب إلى الواجب تعالى الذى هو القيوم المطلق ، وهذا هو المعنى الحق لوحدة الوجود الحقة[2] .

وفى هذا يقول الشيرازى : **"إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها ، فيكون هويتين مستقلتين فى التعقل، إحداهما مفيضًا والآخرى مُفاضًا .. فإذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار، سوى كونه مضافًا ولاحقًا ولامعنى له غير كونه أثرًا وتابعًا؛ فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية ، وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر ، تبين : إن لجميع الموجودات أصلاً واحدًا أو نسخًا فاردًا هو الحقيقة والباقي شيءونه، وهو الذات وغير أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ، ولايتوهَمَّن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول ، هيهات إن الحالية والمحلية مما يقتضيان**

(١) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٣٦.

(٢) انظر المرجع السابق ، جـ٢ ، ص : ٢١٠- ٢١٢ ، ٢١٦- ٢٢٠، ٢٨٦ - ٣٠٤.

الإثنينية في الوجود بين الحال والمحل ، وها هنا ظهر أن لاثاني للوجود الواحد الأحد الحق "[1] .

وأخيرًا ، فإن لحقيقة الوجود وحدة وجود تشكيكية، فوجود واحد هو الذى يشمل الله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان ، وجميع الموجودات تتمتع بمثل هذه الوحدة ، فكلها مراتب وتعينات لوجود واحد . وكل الظواهر والمراحل والمراتب هى هذا الوجود الواحد . فإله هذا الوجود الواحد والعالم والإنسان يشكلون ذلك الوجود الواحد، وفى الواقع هناك وجود واحد مشخص ليس أكثر، وهو ما نسميه بوحدة الوجود، ونقول بناء على قاعدة التشكيك فإن هذا الوجود واحد شخصى حقيقى ، وهو فى الوقت نفسه عين كثراته ومراتبه وتجلياته . وهذا اللون من الكثرة السائدة فى حقيقة الوجود لاتتنافى -إطلاقًا- مع وحدة حقيقة الوجود[2] .

ثانيًا : بماذا تتخصص حقيقة الوجود ؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن السؤال عن سبب تخصص الوجود كان عند المتكلمين متوجهًا إلى مفهوم الوجود العام، وذلك لأنهم لم يكونوا يرون حقيقة عينية للوجود. ولايصح طرح نفس هذا السؤال بالنسبة لحقيقة الوجود العينية، لأن البحث عن تخصص مفهوم الوجود ليس بذات أهمية بالنسبة لنظرية أصالة الوجود . ومن ثم ، فإن طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رواسب القول بأصالة الماهية فى الأذهان، فيتوهم أن للوجود طبيعة كلية ويحصل تخصصها بإضافتها إلى الماهيات أو بسبب آخر .

ولعل خير ما يوجه به طرح هذا السؤال من الشيرازى ، أنه أراد أن يبين أنه بناءً على القول بأصالة الوجود لاينحصر الجواب عن السؤال المذكور بأن تخصص مفهوم الوجود العام يحصل بإضافته إلى الماهية، بل يتخصص بنفس الحقيقة العينية. فالتخصص للوجود يكون بنفس حقيقته الواجبية ، وبسبب مراتبها المختلفة ضعفًا

---

(١) المرجع السابق ، جـ٢ ، ص : ٢٢٩، ٣٠٠.

(٢) مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص : ١٤٧ ، ١٤٨.

وشدة ، وبسبب إضافته إلى الماهيات[١].

ولكن إذا صح تفسير الشيرازى بأن المراد بتخصص الوجود بمرتبته العليا وسائر مراتبه ، أن الوجود متشخص بنفس ذاته ، وأن حقيقة الوجود لاتحتاج إلى أن تتخصص بأمر آخر . فكيف يتفق هذا التفسير مع قوله فى الأسفار : **"وأما تخصصه بموضوعه ، أعنى الماهيات المتصفة به فى اعتبار العقل ، فهو ليس باعتبار شيءونه فى نفسه ، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات، أو ما معه فى كل مرتبة من النعوت الكلية "**[٢] . وأيضًا مع قوله فى المشاعر : " **فالوجودات حقائق متأصلة، والماهيات هى الأعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود أصلاً . وليست الوجودات إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقى والوجود القيومى ، إلا أن لكل منها نعوتًا ذاتية ومعانٍ عقلية هى المسماة بالماهيات"**[٣] .

ويتجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيات الاعتبارية سببًا لتخصصها مع التصريح بأن كل ما هو ثابت للماهية، فإنما يكون بعرض الوجود. وقد تصدى السبزوارى للاجابة عليه بثلاثة أوجه لايجدى شيء منها، إلا أن يراد تخصص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيات ، لكنه لايوافق جعله قسيمًا للتخصص الذاتى لمراتب الوجود[٤] .

ثم على القول بأصالة الوجود وتخصصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر، هو أن الوجودات المتخصصة بذواتها هل يكون تخصصها بتمام ذواتها ، فيلزم تركبها من مابه الاشتراك وما به الامتياز . ولأجل إبطال هذا الفرض اتبع فى الأسفار مسألة التخصُّص بمسألة بساطة حقيقة الوجود[٥] ؛ أو يكون تخصُّصها على شكل

---

(١) انظر : الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٤٤- ٤٦، المشاعر ، ص : ٣٣، الشواهد الربوبية ، ص : ١٠، ١١.

(٢) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص : ٤٦.

(٣) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٣٥.

(٤) الشيرازى : الأسفار ، جـ١ ، ص: ٤٦.

(٥) انظر المرجع السابق ، جـ١ ، ص : ٥٠- ٥٤.

آخر لايوجب شيئًا منها، وهو أن يكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف ، فيرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، ويعبر عنه بالتشكيك - كما سبق أن ذكرنا- فكيف تتصف الماهية بالوجود ؟

ثالثًا : كيفية اتصاف الماهية بالوجود :

نحاول هنا بيان رأى الشيرازى فى هذا الموضوع من خلال "**قاعدة الفرعية**"[(١)] ، التى مؤداها : "**ثبوت شىء لشىء أو اتصافه به أو عروضه له متفرع على وجود المثبت له**"[(٢)] . فإذا أردنا أن نثبت شيئًا لشىء آخر، فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشىء الآخر - المثبت له - ثابتًا . والمثبتَ له عبارة عن ذلك الموضوع الذى يقبل التوصيف ، وأما الثابت فهو الذى يكون وصفًا له. فإن كانت القضية ذهنية ، فلابد من وجود المثبت له فى الذهن ؛ وإن كانت القضية حقيقية أو خارجية ، فلابد من وجود المثبت له -وهو الموضوع - فى الخارج ونفس الأمر[(٣)] . وأىّ صفة أردنا أن نثبتها لشىء ، فلابد من كون ذلك الموصوف ثابتًا فى مرحلة من مراحل الوجود ؛ أى فى تلك المرحلة التى نصف بها ذلك الشىء، لابد من وجوده فى الخارج أو فى الذهن. وحتى فى القضايا الحقيقية التى معيارها نفس الأمر - الذى هو أعم من الذهن أو الخارج - لابد

---

(١) من القواعد الأساسية المطروحة فى مجال المنطق ، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع فى القضية الحملية الموجبة. ولذلك تقسم القضية الموجبة باعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية، وخارجية وحقيقية. وفى هذا يقول محمد رضا المظفر : "إن الحملية الموجبة هى ما أفادت ثبوت شىء لشىء ، ولاشك أن ثبوت شىء لشىء فرع لثبوت المثبت له ، أى أن الموضوع فى الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجودًا قبل فرض ثبوت المحمول له، فلولا وجوده لما أمكن أن يثبت له شىء. وعلى العكس من ذلك السالبه، فإنها لاتستدعى وجود موضوعها ، لأن المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كل شىء . (محمد رضا المظفر : المنطق ، ص : ١٤٢).

(٢) الشيرازى: رسالة اتصاف الماهية بالوجود بهامش رسالة فى التصور والتصديق - سنة ١٣١١ هـ- مخطوط جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠. ص: ١ . وانظر المشاعر، ص : ٢٧، وأيضًا الشواهد الربوبية، ص : ١١.

(٣) المقصود بنفس الأمر هنا نفس الأمر المحكى بالقضية ، فإن كانت حاكية عن الخارج فماصدق نفس الأمر هو الواقع الخارجى، وإن كانت حاكية عن الذهن فماصدقه هو مرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتبارى بماصدقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع ، بحيث ينتزع العقل منه مفهومًا اعتباريًا خاصًا.

من وجود الموضوع أيضًا فى نفس الأمر ، وإلا تعذر التوصيف أو أصبح خطأً ولامعنى له[1] .

وأما نفس الوصف الذى نثبته للشىء المثبت له ، فليس من الضرورى وجوده فى الخارج . والموضوع - فحسب - فى القضية التوصيفية لابد من وجوده أو فرض وجوده حتى نستطيع وصفه ؛ وإن لم يكن الموضوع موجودًا، فالتوصيف لامعنى له أو غير مفهوم ، وليس هو غير صادق فحسب، وإنما هو غير ممكن ولامعنى له[2] .

تلك هى "قاعدة الفرعية" التى يشير إليها الشيرازى وهو بصدد هذه المسألة - أى مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود - حيث يذهب إلى أنه يمكن الربط بينهما لحل الإشكال القائم فى هذه المسألة . إلا أنه -قبل أن يقدم لنا الحل- تطرق إلى بعض الحلول التى طرحها البعض ، إزاء هذا الإشكال، غير أنه قد أكد ألاّ شىء منها صحيح ، وأنه لايمكن الاعتماد على أى منها لحل هذا الإشكال[3] .

والإشكال هو : إنه طبقًا لمقولة أصالة الوجود واعتبارية الماهية عند الشيرازى، فإن الوجود -سواء أكان عينيًا أم عقليًا - نفس ثبوت الماهية ووجودها، لاثبوت شىء أو وجوده لها، وبين المعنيين فرق واضح، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ، فإن قاعدة الفرعية تنص على أن "ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له"[4]. ولذلك ، فإن عروض الوجود للماهية ، إما أن يستلزم تقدم الشىء على نفسه، وإما أن يؤدى إلى التسلسل، وكلاهما محال؛ لأنه بحسب مقتضى "قاعدة الفرعية" يجب أن تكون للماهية معروض الوجود تحقق قبل عروض الوجود لها. وبحسب ما تقتضيه مقولة "أصالة الوجود" ، فإن ثبوت وتحقق أى ماهية لايكون إلا بواسطة الوجود. ومن ثم، يلزم تحقق الثبوت السابق

---

(١) مهدى الحائرى : هرم الوجود ، ص: ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر : الشيرازى : المشاعر ، ص : ٢٧- ٣٣، رسالة فى اتصاف الماهية بالوجود ، ص : ١-١١ ، الشواهد الربوبية ، ص : ١١.

(٤) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٢٧.

للماهية بواسطة وجود ما، وهو محال[1].

وقد صرح بذلك ميرداماد في كتابه "القبسات" حيث قال : "**إن وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان ، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لا لحاق أمر ما به وانضمامه إليه . وإلا رجع الهل البسيط إلى الهل المركب ، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء**"[2].

من أجل ذلك ، يرى الشيرازي أن عروض الوجود للماهية يعني أصل ثبوت الماهية وليس ثبوت شيء للماهية ، حتى يقتضي وجودًا للماهية قبل وجودها، فالقول بأن زيد موجود في الهلية البسيطة هو وجود زيد لا وجود أمر له[3] . ولذلك فإن اتصاف الماهية بالوجود هو اتصاف بثبوتها لابثبوت شيء لها؛ وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها[4] .

وأخيرًا ، يكفي القول : إن حقيقة الوجود بما هي حقيقة وجود، بمعزل عن كل جهة وماهية منضمة إليها ، ومساوية للكمال والغنى والإطلاق والشدة والفعلية .

وعلى ضوء ما سبق نخلص إلى النتائج التالية :

(١) إن الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو ماصدق لمفهوم الوجود ، وأما الماهية فهي تابع للوجود المحدود في الموجودية . وبذلك يكون للوجود ماصدقًا في الخارج هو الوجود الحقيقي ، وهو حقيقة الوجود ، ومنه ينتزع مفهوم الوجود .

(٢) ليس الوجود منحصرًا في المعنى المصدري النسبي والمفهوم الاعتباري الانتزاعي الذي يقال له "الوجود الأثباتي" ؛ والذي هو من المعقولات التي لايكون في الأعيان ما يطابقه بالاستقلال ، بل له غير هذا المفهوم ماصدق

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص : ٢٨- ٣٢. والشواهد الربوبية، ص: ١٢، ١٣.

(٢) باقر الداماد الحسيني (ميرداماد) : القبسات ، بإهتمام : د. مهدى محقق، مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه، طهران ، ١٣٦٧ هـ ، ص: ٣٧.

(٣) الشيرازي : الشواهد الربوبية ، ص : ١٢.

(٤) الشيرازي : رسالة اتصاف الماهية بالوجود ، ص : ١٢.

حقيقى هو حقيقة الوجود .

(٣) إن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة ، ولكن الماهيـة موجـودة بإفاضة وجودها من العلة ، فهى موجودة بوجودها تبعًـا . والوجـود موجـود بإفاضة نفسه من العلة ، فهو موجود بنفسه لا بذاته.

(٤) إن لمفهوم الوجود أحكامًا تختصه به ، كالبداهة ، والاشتراك ، والزيادة علـى الماهية ذهنًا . ولحقيقة الوجود أحكام مخصوصة بها ، كالأصالة فـى التحقـق ، والأصالة فى الجعل ، والخفاء عن الذهن وعدم إمكـان تصورهـا. ويوجـد مـن الأحكام ما هو مشترك بينهما، كالاستغناء عن التعريف ؛ ولكن مفهومه غنـى عن التعريف لبداهته ، وحقيقته غنية عن التعريف لأستحالة تصورها.

وبناءً على ما تقدم من كون مفهوم "أصالة الوجود" يشكل عنصرًا أساسيًا أو محوريًا من عناصر بنية الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازى، وانطلاقًا من أهمية البحث فى القضايا الفلسفية التى ارتبطـت بـه . فـإن الأبحـاث أو المؤلفـات التـى تنـاولت فلسـفة الشـيرازى – وهـى قليلـة جـدًا – لم تعـالج مفهـوم "أصالـة الوجود" بمثل هذه الصورة التى طرحناها فى هذا البحث . ولسـنا نقصـد توجيه النقد لأحد ولاهو ثناء على الـذات ، وإنما هـى الإشـارة حتـى يلتفـت أصحـاب البصيرة ، ونكون قد أدينا ما ينبغى أن يفعله الباحثون.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء - قسم الإلهيات ، تحقيق : الأب قنواتى، سعيد زايد ، بإشراف : د. بيومى مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢- ,, ,, : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، مطبعة السعادة - طبعة محيى الدين صبرى الكردى- مصر، ١٣٣١هـ .

٣- باقر الدامار الحسينى (ميردامار) : القبسات، بإهتمام : د. مهدى محقق، مؤسسة انتشارات وحاب دانشكاه، طهران، ١٣٦٧ هـ .

٤- بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تحقيق : مرتضى مطهرى، طبعة كلية الإلهيات ، جامعة طهران، إيران ، ١٣٥٦هـ.

٥- جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى ، منشورات عويدات، الطبعة الثانية ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨م .

٦- رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٨٦م .

٧- رضا المظفر : المنطق ، دار التعارف للمطبوعات ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٥م .

٨- سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٧٥م .

٩- صدر الدين الشيرازى : رسالة اتصاف الماهية بالوجود بهامش رسالة فى التصور والتصديق -سنة ١٣١١هـ- مخطوط جامعة القاهرة ، برقم ١٥٠٧٠ .

١٠- ,, ,, ,, : الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية ، طهران ، ١٣٧٨هـ (جـ١، ٢) .

١١- ,, ,, ,, : المشاعر ، ترجمة وتقديم وتعليق : هنرى كوربان، المعهد الفرنسي، طهران ، ١٩٦٤م.

١٢- ,, ,, ,, : المبدأ والمعاد ، تحقيق : سيد جلال الدين آشتيانى، مراجعة : سيد حسين نصر ، طهران، ١٩٧٦م .

١٣- ,, ,, ,, : الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم : سيد جلال الدين آشتيانى، المركز الجامعى للنشر، الطبعة الثانية، مشهد ، ١٩٨١م .

١٤- على الشابى (دكتور) : مباحث فى علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٨٤م .

١٥- على حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة -جـ٢) المركز الثقافى العربى ، الطبعة الثانية ، المغرب - بيروت، ١٩٩٥م .

١٦- على شيروانى (الشيخ) : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائى ، ترجمة : حبيب فياض ، دار الهادى، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٥م .

١٧- عبد الزهرة البندر : نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازى ، مطبعة

النعمان ، النجف ، ١٩٧٥م .

١٨- عبد الكريم الزنجانى (الشيخ) : دروس الفلسفة ، مطبعة الغرى، النجف، ١٩٤٠م ، (جـ١) .

١٩- عبد الله نعمة (الشيخ) : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠- فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق وتعليق : محمد المعتصم بالله البغدادى، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٠م.

٢١- محمد تقى المدرسى : العرفان الإسلامى بين نظريات البشر وبصائر الوحى، دار البيان العربى ، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢م .

٢٢- محمد حسن الطباطبائى (السيد) : نهاية الحكمة ، دار الكتاب الإسلامى، بيروت ، ١٤٠٠هـ .

٢٣- محمد رضا اللواتى : المعرفة والنفس والألوهية فى الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى ، دار الساقى، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٤م .

٢٤- محمد رضا المظفر (الشيخ) : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٩٣م .

٢٥- مراد وهبة (دكتور) : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة ، ١٩٧٩م .

٢٦- ملا محمد جعفر لاهيجى: شرح رسالة المشاعر ، تعليق وتصحيح وتقديم: سيد جلال الدين آشتيانى ، مكتب الأعلام الإسلامى ، الطبعة الثانية ، طهران ، بدون تاريخ.

٢٧- مهدى الحائرى (دكتور) : هرم الوجـــود ، ترجمـــة : محمـــد عبـــد المنعـــم الخاقانى، دار الروضـــة ، الطبعـة الأولى ، بيروت، ١٩٩٠م .

٢٨- نصير الدين الطوسى : تجريد العقائد ، تحقيق : د. عباس سـليمان، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦م .

٢٩- يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ، الطبعـة الثانيـة، مصر ، ١٩٦٤م .

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

- - Corbin Henry : Le Liver des Penations Metaphasiques, Paris, 1941.

حتى لاتكون خاتمة

نحو إعادة النظر في صلة المفاهيم الفلسفية الإسلامية بالعلوم المعاصرة ونظرياتها

تؤدى التحولات العلمية دورًا كبيرًا فى دفع التفكير الفلسفى وتحريكه على نحو يتجه به إلى مراجعة أسسه بوصفه تفكيرًا ، ومن ثم إعادة تنظيم نفسه ، وهو ما يسمح باعتبار الفلسفة صدى للعلم واستجابة جزئية لاكلية للفكر العلمى . فأى تحول أو نشأة يعرضها هذا الأخير ، تكون لها آثارها على الفكر الفلسفى المعاصر لها(١) .

وهذا يعنى ضرورة النظر إلى فلسفة ما فى ارتباط بعلم عصرها ، من حيث هى استجابة له ، لأن كل تجديد أو نشأة أو تحول يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر الفلسفى المعاصر له ، فبتأثير من تحولات العلم فى فترة ما يريد الفكر الفلسفى إعادة النظر فى أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائها من طرف بنية المذهب الفلسفى ، لتصبح دلائل على صحته ووسائل دعم للنسق الفلسفى. فهذا الأخير يستجيب للعلم المعاصر له ، لكنها استجابة مغلقة لها علاقة بطبيعة النسق الذى يميل دائمًا إلى ابتلاع نتائج العلم وإعطائها معانى جديدة يحددها النسق لتكون حججًا على صحته(٢).

فالنسق الفلسفى -إذن- لايبحث فى العلم إلا عما يؤكد غاياته الفلسفية ويدعمها ، لأن الفيلسوف يقرأ علم عصره فى إطار ظروف وشروط -محددة، تاريخية واجتماعية ، تنعكس فى نظره ، مما يسوقه إلى أن يرى العلم المعاصر له على نحو ما ، وأن يقرأه قراءة تستجيب للمحددات التى سمحت بها كقراءة أى

---

(١) د. سالم يفوت : الفلسفة والفكر العلمى ، (مقال ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص : ١٢٧ .

(٢) د. سالم يفوت : العقلانية المعاصرة بَيْنَ النقد والحقيقة ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، بيروت، ١٩٨٩م، ص: ١٢، ١٣ .

المحددات الموضوعية التى لها علاقة بالسياق التاريخي . يقرأ الفيلسوف علم عصره أيضًا في ضوء قضايا الفلسفة ومشكلاتها التاريخية ، فهو يبحث فى العلم عن سند لموقفه كفيلسوف داخل تاريخ الفلسفة ، وعن دعائم تسند موقفه داخل صراعاتها ، مما يجعله ، حتى فى اللحظات التى يريد فيها تجديد الفلسفة كاستجابة للتجديد الحاصل فى العلم ، لايفعل ذلك إلا فى إطار مقولاتها وقضاياها . وحتى أن أمكن الحديث عن تجديد فى الفلسفة ، فهو تجديد يبقى فى إطار نفس القضايا ونفس المواقع ولا يسمح بالخروج عن مجالها النظرى[1] .

ومن ثم ، فإن الحقائق التى أظهرها العلم اليونانى ، تلك التى كانت سائدة فى بداية العصور الإسلامية ، كانت تمثل حقائق العصر أو علم العصر ، وكانت تعنى بالنسبة للعلماء والفلاسفة الإسلاميين ، ما تعنيه حقائق العلم المعاصر بالنسبة لنا اليوم . فقد كان قبول المنظور الذى كونته هذه الحقائق عن العالم ، يعنى الدخول فى فكر العصر . ولذا فإن انفتاح الثقافة الإسلامية على العلم اليونانى وقبولها الدخول فى حوار حقيقى وشامل معه ، عبر عن درجة عالية من ثقة الثقافة الإسلامية بنفسها. وقد تم لها ذلك بعد أن عكفت على تراثها وأسست نظمًا جديدة للوعى به[2].

والواقع أن علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءًا من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا . وتزخر الدراسات الفلسفية بقضايا علمية كثيرة ، كما تتعلق العلوم بمبادىء ونظريات فلسفية عديدة[3] . فالعلوم الطبيعية والرياضية لها علاقة وثيقة بالدراسات الفلسفية فى الإسلام ، ولايمكن أن يفهم أحدها بدون الأخرى[4] .

وفلاسفة الإسلام علماء ، ومن بينهم علماء مبرزون ؛ فالكندى عالم قبل أن

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١٦٩ .

(٢) محمد جواد حسن الموسوى : حول غياب النص الفلسفى فى ثقافتنا الحديثة ، (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية ، المجلد الثانى ، العدد الثالث) ، الأردن ، ١٩٩٣م، ص : ٨ .

(٣) د. أحمد فؤاد باشا : دراسات إسلامية فى الفكر العلمى ، دار الهداية ، الطبعة الأولى، القاهرة، ص:٩٩ .

(٤) د. بيومى مدكور : فى الفلسفة ، (مقال ضمن كتاب أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية) الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة . ١٩٨٧م ، ص : ١٤١ .

يكون فيلسوفًا ، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية ، وكان يرى أن الإنسان لايكون فيلسوفًا قبل أن يدرس الرياضيات . وقد اجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب ، بل والميتافيزيقا ؛ حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية . وعول الكندى أيضًا على التجربة ، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية . وللفارابى بحوث في الهندسة وعلم الحيل ، وهو دون نزاع أكبر موسيقى في الإسلام . وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة[1] .

وقد بنى ابن باجة فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعيات ، وهذا ما أراد كانط أن يسير عليه في فلسفته النقدية . ولذلك يرى بعض الباحثين أن ابن باجة خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة . وكذلك فصل بين الدين والفلسفة في البحث ، فهو بذلك أول فيلسوف في العصور الوسطى نحا هذا النحو[2] .

من أجل هذا ، فإن العلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة في الحضارة الإسلامية، بديهية لايمكن إنكارها ولاتحتاج إلى برهان ؛ فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذى يحتضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرقى بعيدًا عن العلم الذى يدعمه ويكثر من ثماره[3] . ويكفى أن نقول : إن الفكر الفلسفى الإسلامى فى جانب منه يعد صدى للأفكار العلمية المعاصرة له ، وهذا يعنى أن فلاسفة الإسلام قد حاولوا استلهام نتائج العلم واحتواءها فى بناء مذاهبهم الفلسفية .

ومهما قيل عن أهمية دور المسلمين في هذا المجال ، فإننا الآن متخلفون عن ركب الفكر العلمى ، تفكيرًا وتقنية ، ومازالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالآراء الميتافيزيقية أكثر من اهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتقنية ، الشيء الذى

---

(١) المرجع السابق ، ص : ١٤٠ .

(٢) قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠م ، ص: ١٦٩.

(٣) د. أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، (مقال ضمن مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٧)، بيروت ، ١٩٩٣م ، ص : ٦٣ .

انعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافى العام[1] .

ولاشك ، أن العلم بتطبيقاته وتقنياته يلعب دورًا أساسيًا فى تغير مفاهيم الحضارة والثقافة ، وما يؤدى إليه من تغيُّر فى تصورات الإنسان عن الكون والعالم الذى يعيش فيه . ولهذا يجب تهيئة ثقافتنا لاستيعاب كل ما تسفر عنه تطورات العلوم وتقنياتها ، وذلك من خلال صياغة جديدة لفلسفتنا الإسلامية تأخذ فى اعتبارها الإجابة عن الأسئلة العريضة التى يطرحها الحاضر والمستقبل بموضوعية وعلمية[2] ؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، تأكيد الذات العربية الإسلامية فى مواجهة التحديات العلمية والتقنية المعاصرة ، يجب أن يعوَّل على ثقافتنا الإسلامية وليس على ثقافة غيرنا ، وأن ننطلق من التصورات والمعتقدات والقيم الإسلامية ، لتكون زادنا الحقيقى فى العمل والكفاح من أجل حياة أفضل[3] . فنسهم مع المسهمين فى الإبداع والابتكار ، وتوجيه دفة الفكر العالمى ، ثم تطعيم حضارة المستقبل بما لدينا فى الإسلام من إنسانية وروحانية .

---

(١) د. محمد عابد الجابرى : مدخل إلى فلسفة العلوم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة، بيروت ، ١٩٩٤م ، ص : ١١ .

(٢) انظر : أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٢، ٧٣ . د. أحمد جميل حمود منيمنة : الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط ، (مقال ضمن مجلة الفكر العربى ، العدد ٦٣) ، بيروت، ١٩٩١م ، ص : ٨٢ .

(٣) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٨٤ .

تحقيـــق

كتاب الهداية فى الحكمة

لأثير الدين الأبهرى

(ت ٦٦٠هـ)

أولاً : منهج التحقيق

لقد حاولنا بقدر الاستطاعة أن نلتزم بالأصول العلمية الخاصة بتحقيق المخطوطات فى تحقيقنا لهذا الكتاب ؛ والمنهج هنا ينحصر فى مجموعة من القواعد العامة الموصوعة بغية الوصول إلى الدقة العلمية فى إخراج النص المخطوط. وعلى الرغم من ذلك يختلف هذا المنهج باختلاف العلوم، كما يختلف باختلاف النصوص. وفيما يلى نشير إلى تفصيلات المنهج الذى اتبعناه هنا:

أولاً: النسخ الخطية :

كانت خطوتنا الأولى هى استقصاء النسخ الخطية لكتاب "الهداية فى الحكمة"، والبحث عن أكبر عدد من هذه النسخ لدراستها واختيار الأفضل من بينها للمقابلة واستخراج النص المحقق. ولقد حصلنا فى أثناء البحث على نسختين خطيتين لنص "الهداية"، إلا أنهما كانتا كافيتين تمامًا للهدف الذى توخيناه؛ وهو إخراج نص "الهداية" محققًا تحقيقًا علميًا.

وصف نسختى التحقيق:

١- مخطوطة (أ):

وهى النسخة المحفوظة فى مكتبة دار الكتب المصرية، تحت رقم (٣٥) حكمة وفلسفة. وقد كتبت هذه النسخة بقلم سميك أسود؛ وحالتها جيدة. وعلى الرغم من وجود بعض الكلمات الناقصة بها، فإن الناسخ قد وضع هذه الكلمات فى الهامش. وقد سقطت من الناسخ أيضًا فقرتين إحداهما: من الصفحة رقم (١٠أ)، والأخرى: من الصفحة رقم (١٢ب)؛ إلا أن الناسخ قد وضعهما فى الهامش أيضًا.

والصفحة الأولى من المخطوطة تحمل عنوان المخطوطة، وخاتم يخص كتبخانة مصر. وتوجد بعض الأشعار للسيد الرحمن من حاشية الغزى، ولغيره. كما تحمل وصف تسكين آلام المريض للعلامة الشيخ أحمد الدمنهورى. وبالإضافة إلى ذلك، تحمل هذه الصفحة أيضًا تعريف الحكمة. (انظر الصورة) .

وتقع هذه النسخة فى خمس عشرة ورقة (الورقة صفحتان)، وقلم النسخ عادى، ومسطرة الصفحة الواحدة خمسة وعشرون سطرًا، السطر حوالى عشر كلمات .

أما الصفحة الأخيرة، ففيها اسم الناسخ وهو "عبد الغنى أبو ارقيه الشنوانى". ولم يوردْ الناسخ تاريخ النسخ ومكانه. وتحمل هذه الصفحة خاتم كتبخانة مصر.

وأوراق المخطوط غير مرقمة ، وقد كتب الناسخ العناوين الرئيسية التى يشتمل عليها المخطوط على هامش الصفحات، وذلك بنفس قلم النسخ .

٢- مخطوطة (ب):

وهى النسخة الخطية المحفوظة فى مكتبة دار الكتب المصرية، تحت رقم (١٣٨) حكمة وفلسفة. وتحمل الورقة الأولى عنوان المخطوط، وخاتم الكتبخانة الخديوية المصرية .

وتقع هذه النسخة فى تسع وعشرين ورقة (الورقة صفحتان)، وقلم النسخ عادى، ومسطرة الصفحة الواحدة أحد عشر سطرًا تقريبًا ، السطر حوالى عشر كلمات .

وأوراق المخطوطة مرقمة، وعلى هامش الصفحات تعليقات كثيرة. والنسخة حالتها لابأس بها، وإن كانت لاتخلو من بعض آثار الرطوبة، مما أدى إلى عدم وضوح بعض كلمات المخطوط.

وفى الصفحة الأخيرة من المخطوط، لم يورد اسم الناسخ ولاتاريخ النسخ ومكانه. وقد كتب الناسخ بعض الأشعار من مقامات الحريرى، وتحمل هذه الصفحة أيضًا خاتم الكتبخانة الخديوية المصرية .

ثانيًا: المقابلة بين النسخ:

لاستخراج نص "الهداية" محققًا، أجرينا مقابلة بين نسختى التحقيق التى

وصفناهما آنفًا. والمقابلة عمل لابد وأن يكون بعد فهم النص[1]، حتى نتلافى ما يمكن أن يقع فيه الناسخ من أخطاء[2] .

ومنهج المقابلة هنا يقوم على اعتبار النسخة (أ) هي النسخة الأساسية التي نُصْلِحُ من خلالها الأخطاء الواردة فيها بالاستعانة بالنسخة الأخرى. وذلك لدقة الناسخ ودرجة الاكتمال والوضوح التي تتميز بها عن النسخة الأخرى؛ فقد سقطت من النسخة (ب) فقرات كاملة كما يتبين من صفحات ١٣أ، ١٣ب-١٧أ، ١٧ب-١٨أ، ١٨ب .

ثالثًا: خطوات التحقيق:

لعله من المفيد هنا أن نستعرض بإيجاز الخطوات المنهجية التي قمنا بها في أثناء التحقيق، وهي في جملتها لاتخرج عما هو متبع في التحقيق العلمي عمومًا؛ ويمكن لنا أن نلخص هذه الخطوات فيما يلي:

(١) قراءة النص وفهمه فهمًا تامًا بحيث نقف على خصائصه من حيث المضمون والشكل؛ وبذلك نستطيع أن نتلافى ما يمكن أن يقع فيه النساخ من أخطاء .

(٢) وضع علامات الترقيم من فواصل ونقط .. بين العبارات حتى تسهل القراءة،

---

(١) انظر: بيرجستراسر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب (مجموعة محاضرات ألقيت بجامعة فاروق الأول سنة ١٩٣١-١٩٣٢)، أعده وقدم له: د.محمد حمدى البكرى، القاهرة، ١٩٦٩م، ص: ٩٤.

(٢) ومن أخطاء النساخ التى ينبغى الالتفات إليها: التصحيف والتحريف، والسقط والزيادة، والتكرار، والتقديم والتأخير، والتبديل، والخطأ الأملائى، والخطأ النحوى. ولمعرفة ذلك يراجع: - بيرجستراسر: أصول نقد النصوص ونشرها، ص ٧٤ .

- عبد السلام هارون : تحقيق النصوص ونشرها ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص: ٦٠ وما بعدها .

- نورى حمودى القيسى ود.سامى مكى العانى: منهج تحقيق النصوص ونشرها، بغداد، ١٩٧٥م، ص: ٩٤-١٠١.

- جلال الدين السيوطى: المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد أحمد جاد المولى، على محمد البجاوى، الطبعة الثالثة، القاهرة، جـ١، ص: ٨٧ وما بعدها .

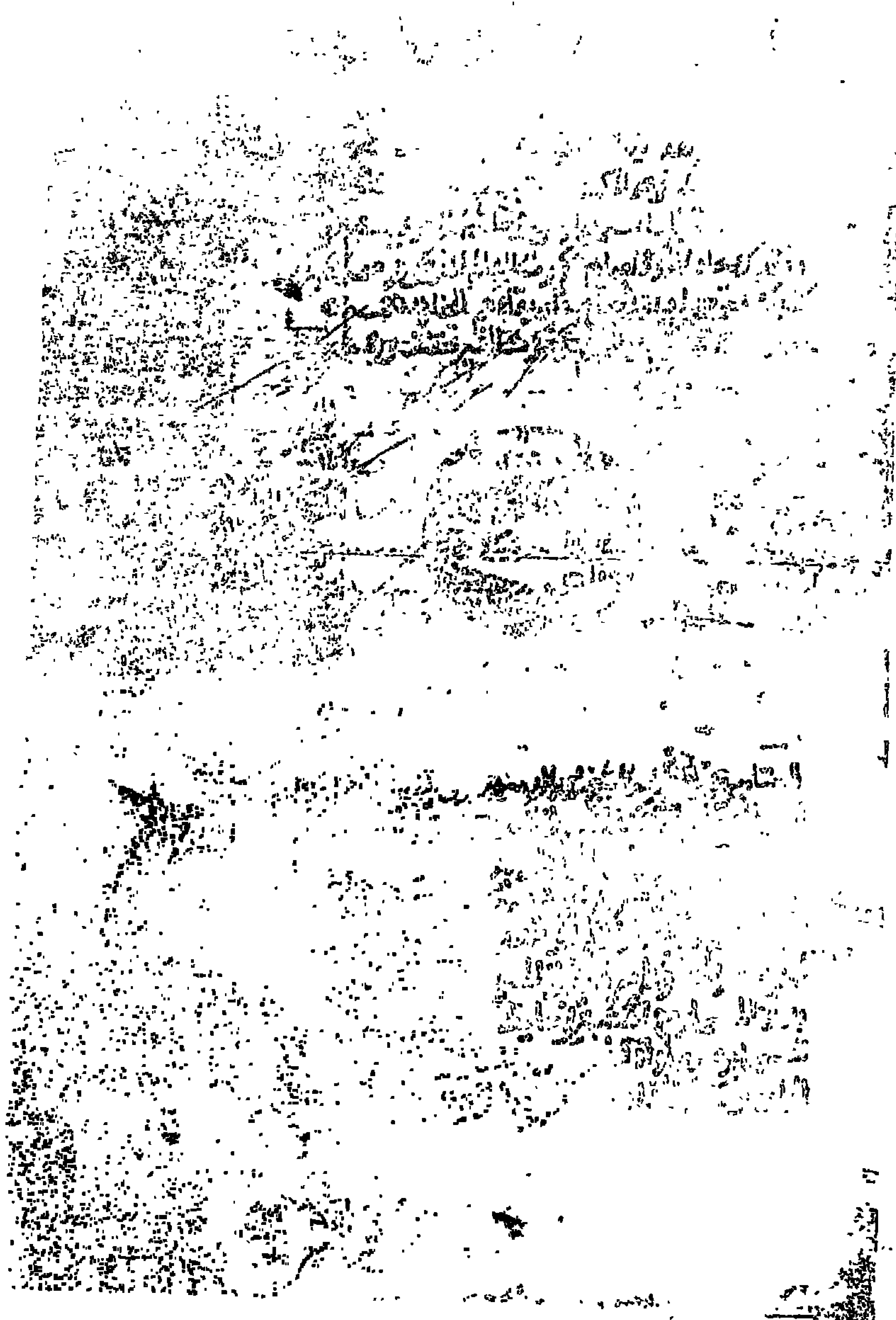
(٣) إصلاح الخلل [illegible] الناسخ [illegible] المتن [illegible]
بعض الكلمات التي وقعت بها أخطاء؛ وما عدا ذلك فقد أثبتناه كما هو في نسختي التحقيق .

(٤) الإشارة في النص المحقق إلى بداية كل صفحة من صفحات المخطوطة حتى يسهل الرجوع إليها .

(٥) القيام بعمل الهوامش ، وتحتوي على نوعين من الإشارات؛ الأولى، وهي الأرقام وتشير إلى إصلاح الخلل الذي وقع في نسخة التحقيق؛ والثانية، وهي الشكل (*) وتشير إلى تعليقاتنا على بعض المواضع، وإلى تعريف بعض المصطلحات، والكتب الواردة في النص المحقق .

رابعًا: نماذج المخطوطتان:

نقدم على الصفحات التالية صورًا من المخطوطتين اللتين اعتمدنا عليهما في التحقيق ، حتى يمكن من خلالها تكوين فكرة صحيحة عن نسختي التحقيق لهذا الكتاب .



مخطوطة (أ)

مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٣٥ حكمة وفلسفة

ورقة الأولى

القسم الثاني في الطبيعيات

وهو مرتب على ثلاثة فنون الفن الاول فيما يعم الاجسام وهو
مرتب على فصول الفصل الاول في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
[illegible] فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي
الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت
الاجزاء متداخلة فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط
والطرف هذا خلف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما يلاقي
احد الطرفين غير ما يلاقي الطرف الاخر فينقسم ولانا لو فرضنا
جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي كل واحد منهما او مجموعهما او
من واحد منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين انه
ينقسم الاخير فلزم الانقسام لا محالة فصل في اثبات الهيولى
الجسم [illegible] مركب من جزئين حال احدهما والاخر يسمى المحل
هيولى [illegible] صورة [illegible] ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك
مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والا لزم الجزء الذي
لا يتجزى ويلزم من هذا اثبات الهيولى للاجسام كلها لان ذلك المتصل
قابل للانفصال والقابل لذلك اما ان يكون هو المقدار والصورة
المتصلة او معنى اخر لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع الاتصال
والانفصال في حالة واحدة لان القابل يجب وجوده مع المقبول
فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعني من الهيولى واذا ثبت ان
ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة منهما لان الطبيعة [illegible] اما ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] افتقارها الى المحل فكل جسم مركب
من الهيولى والصورة [illegible] اثبات الهيولى [illegible]
[illegible] اما ان يكون متناهية او غير متناهية
لا سبيل

مطلب [illegible] الذي لا يتجزى

مطلب اثبات الهيولى

محمد [illegible]

صفحة [illegible] مخطوط

عن العلائق نفسه بسبب تعلقها بالهيئات الباطلة تصير
بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتتأذى
بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل الامر على حسب
غير لازم مبرور ولم الشركات لاحد بعد بداية النفوس
الناطقة اذا اشتغلت لها من شأنها ادراك الحقايق بكسب
المجهول من العلوم يلزم لها من هذا الكسب تشوق الى الكمال
فاذا فارقت وليس معها [illegible] الكمال يعرض لها الالم العظيم
وهو من نار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة
هذه [illegible] النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشوق فاذا
فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية حصل لها
لها البراءة من العذاب والخلاص من الالم فكانت البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بترا واما اذا لم يكن خالية من الهيئات
البدنية فما لم تعتقد ان البدن وشبهه لا يكدر العيون مقيدة
بسلاسل العلائق فيكون في غصة وعذاب اليم ومن اراد
الاستقصاء في الحكمة والوقوف عليها فليرجع الى كتابنا
المسمى بزبدة الاسرار
وما الهداية
ورسالة الهادي
الى الصواب
علقه بيده للفقير الفاني عبد الله [illegible]



٦١

مخطوطة ١٠

صفحة اخيرة من مخطوط



مخطوطة ب

مخطوطة [illegible] في ٣١ [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

القول في الطبيعيات وهو مرتب على ثلثة فنون الفن الأول فيما

الطبيعة مبدأ أول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات

يعم الاجسام وهو مشتمل على فصول فصل في ابطال الجزء الذي

لا يتجزى لو فرضنا جزءا بين جزئين فاما ان يكون الوسط مانعا من

تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت

الاجزاء متداخلة فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط

فلا يوجد

والطرف هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به تلاقي احد الطرفين

غير ما به تلاقي الطرف الآخر فينقسم ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى

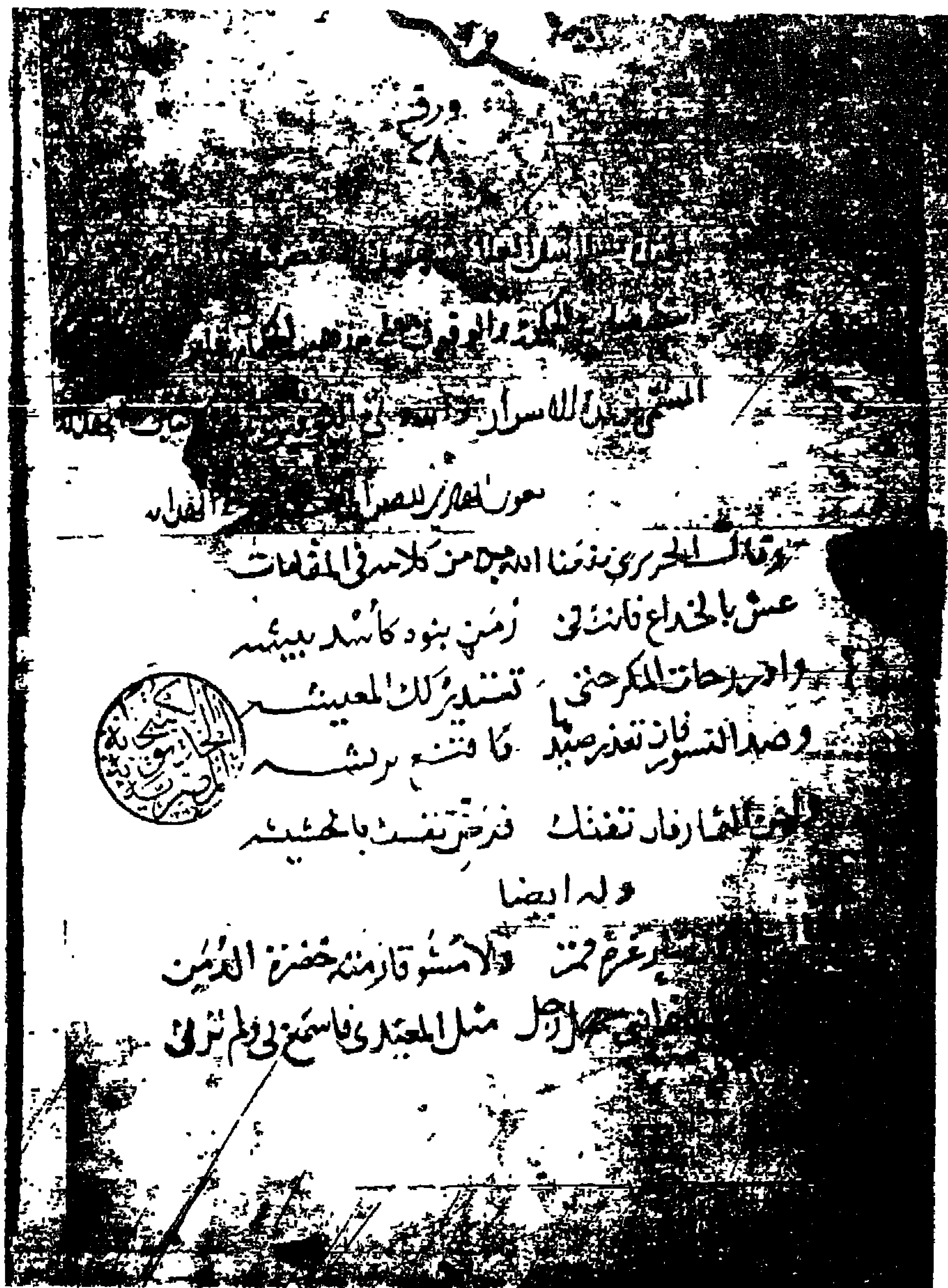
جزئين فاما ان تلاقي واحدا منهما او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا

الاول محال والا لم يكن على الملتقى متعين احد القسمين الآخرين

يلزم الانقسام لا محالة فصل في اثبات الهيولى في

مخطوطة (ب)

الصفحة الأولى من المخطوط



وقال الحريري رحمنا الله وإياه من كلامه في المقامات

عش بالخداع فانت في زمن بنوه كأسد بيشه

وادر رحات المكر حتى تستدير لك المعيشه

وصد النسور فان تعذر صيدها فاقنع بريشه

فرض نفسك بالحشيشه

وله ايضا

مثل المعيدي فاسمع بي ولم ترني

مخطوطة (ب)

لصفحة الأخيرة من المخطوط

خامسًا: رموز التحقيق:

أ : مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم (٣٥) حكمة وفلسفة .

ب : مخطوط دار الكتب الكتب المصرية ، رقم (١٣٨) حكمة وفلسفة .

( ) : اختلاف التراكيب اللغوية لبعض الجمل الواردة في النسختين الخطيتين.

(*) : التعليقات على بعض المواضع، والتعريف ببعض المصطلحات .

// : تحديد صفحات النسخة (أ) التى اعتمدناها أصلاً للتحقيق .

∴ : اتفاق النسختين الخطيتين .

– : كلمة أو عبارة ساقطة من المتن .

+ : كلمة أو عبارة فى هامش النسختين .

ثانيًا : كتاب الهداية فى الحكمة

(النص المحقق)

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

القسم(٢) الثاني(٣): في الطبيعات، وهو مرتب على ثلاثة(٤) فنون.

الفن الأول فيما يَعمُّ الأجسام، وهو يشتمل(٥) على فصول.

فصل(٦): في ابطال الجزء الذي لايتجزأ(٧)(*):

لو فرضنا جزئين فإما أن يكون الوسط مانعًا من تلاقي الطرفين أو لايكون، لاسبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن مانعًا لكانت الأجزاء متداخلة، فلايكون وسط وطرف. وقد فرضنا الوسط والطرف، هذا خلف(٨)(**)، فثبت كونه مانعًا من

---

(١) ب: يضيف الناسخ: وبه العون .

(٢) ب: القول .

(٣) – ب .

(٤) ب : ثلثة .

(٥) ب: مشتمل .

(٦) أ : الفصل الأول .

(٧) ∴ : لايتجزى .

(*) الجوهر الفرد: عبارة عن جوهر لايقبل التجزئة لابالقوة ولابالفعل (سيف الدين الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د.حسن محمود الشافعي، القاهرة، ١٩٨٣، ص: ١١٠). والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر باسم الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسمًا لاجوهرًا، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول: (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ١٥٧).

(٨) ب : هف .

(**) هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د.لطفي عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية: د.عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، جـ٢، ص: ٢١٩) .

تلاقيهما؛ فما بـه تلاقـى[1] أحـد الطرفـين غـير مـا بـه يلاقـى[2] الطـرف الآخـر، فينقسم.

ولأنا لو فرضنا جزءًا على ملتقى جزئين، فإما أن يلاقى واحـدًا منهمـا، أو بمجموعهما، أو من كل واحد منهما شيئًا؛ والأول محال وإلا لم يكن على الملتقـى، فتعين أحد القسمين الآخرين، فيلزم الانقسام لامحالة .

فصل[3]: فى إثبات الهيولى(*) :

كل[4] جسم طبيعى[5] فهو مركب من جزئين يحل[6] أحدهما فـى الآخـر، يسـمى المحـل هيـولى والحـال صـورة(**) .وبرهانـه: إن بعـض الأجسـام القابلـة[7] للانفكاك مثل الماء والنار يجب أن يكون فى نفسه متصلاً واحدًا، وإلا لـزم الجـزء الذى لايتجزأ[8]. ويلزم من هذا إثبات الهيولى للأجسام كلهـا، لأن ذلـك المتصـل قـابل للانفصـال؛ والقـابل لذلـك[9] إمـا أن يكـون هـو المقـدار، أو[10] الصـورة المستلزمة لـه، أو معنـى آخـر. لاسـبيل إلى الأول وإلا لـزم اجتمـاع الاتصـال والانفصال فى حالة واحدة، لأن القابل يجب وجوده مع المقبول. فتعين أن يكـون

---

(١) أ : يلاقى .

(٢) ب :يلاقى .

(٣) أ : فصل ١ .

(*) الهيولى: كلمة يونانية الأصل، ويراد بها المـادة الأولى، وهـو كـل مـا يقـابل الصـورة، وترجـع هـذه الكلمة إلى أرسطو. (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفى، ص: ٢٠٨) .

(٤) ب : فى كل .

(٥) -ب .

(٦) ب: تحل ، أ : حال .

(**) الصورة هى ما يقابل المادة، وقد عنى أرسطو بهذا التقابل وبنى عليـه فلسـفته كلهـا، وطبقـه علـى الطبيعة وعلم النفس والمنطق. (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفى، ص: ١٠٧) .

(٧) ب : القابل .

(٨) ب: لايتجزى .

(٩) ب: للانفصال .

(١٠) ب: و .

القابل معنى آخر، وهو المعنى من الهيولى .

وإذا ثبت أن ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب أن يكون الأجسام كلها[١] مركبة منهما[٢]، لأن الطبيعة المقدارية إما أن تكون بذاتها غنية عن المحل أو لم يكن. والأول محال وإلا لاستحال حلولها فى المحل، لأن الغنى بذاته عن الشىء استحال حلوله فيه؛ فتعين افتقارها إلى المحل. فكل جسم مركب من الهيولى والصورة .

(برهان آخر فى إثبات الهيولى)[٣]: لو وجدت الصورة بذاتها دون حلولها فى الهيولى، فإما أن تكون[٤] متناهية أو غير متناهية؛ // لاسبيل إلى الثانى لأن الأجسام كلها متناهية وإلا لأمكن أن يخرج من مبدأ[٥] واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث، وكلما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد؛ فلو امتدا إلى غير النهاية لأمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه[٦] محصورًا بين حاصرين، هذا خلف[٧].

وإما بيان أنه لاسبيل إلى القسم الأول، لإنها[٨] لو كانت متناهية لأحاط بها حد واحد أو حدود، فتكون[٩] مُشكلة لأن الشكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار. فلذلك الشكل إما أن يكون الجسمية[١٠] وهو محال، وإلا لكانت الأجسام كلها مُشكلة بشكل واحد؛ أو بسبب لازم

---

(١) غير واضحة فى أ .

(٢) ب: من الهيولى والصورة .

(٣) ب: فصل فى أن الصورة لاتتحرد عن الهيولى لأنه .

(٤) ∴ يكون .

(٥) ب : مبداء .

(٦) ب : كون .

(٧) ب : هف .

(٨) أ : فانها .

(٩) ∴ : فيكون .

(١٠) ب : للجسمية .

للجسمية وهو محال[1] لما مر، أو بسبب عارض وهو محال[2] أيضًا[3] وإلا لأمكن زواله، فأمكن أن تتشكل[4] الصورة بشكل آخر، فتكون[5] قابلة للانفصال. وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما مر[6]، فتكون[7] الصورة العارية عن الهيولى مركبة من الهيولى والصورة، هذا خلف[8] .

فصل[9]:

فى أن الهيولى لاتتجرد عن الصورة لأنها لو تجردت عن الصورة، فإما أن تكون ذات وضع، أو لاتكون. ولاسبيل إلى كل واحد من القسمين، فلاسبيل إلى تجردها عن الصورة. أما أنه لاسبيل إلى الأول فلإنها حينئذ[10] إما أن ينقسم [أو لا، ولاسبيل إلى الثانى لأن كل ماله وضع فهو منقسم على ما مر فى نفى الجزء. ولاسبيل إلى الأول لأنها حينئذ[11] إما أن ينقسم][12] فى جهة واحدة فيكون خطًا، أو فى جهتين فيكون سطحًا، أو فى ثلاث[13] جهات فيكون حجمًا، وكل واحد منها باطل .

أما إنه لايجوز أن يكون خطًا، فلان[14] وجود الخط على الاستقلال

---

(١) ب : مح .
(٢) ب : مح .
(٣) - أ .
(٤) ∴ : يتشكل .
(٥) ∴ : فيكون .
(٦) ب : كما مر .
(٧) ∴ : فيكون .
(٨) ب : هف .
(٩) أ : فصل٣ .
(١٠) ∴ : ح .
(١١) ب : ح .
(١٢) - أ .
(١٣) ب : ثلث .
(١٤) أ : لابد .

محال[1]؛ لأنه إذا انتهى إليه طرفا السطحين، فإما أن يجب تلاقيهما أو لايجب؛ لاجائز أن لايجب وإلا لزم تداخل الخطوط وهو محال، لأن كل خطين بمجموعهما أعظم من الواحد، [والتداخل يوجب أن لايكون كذلك][2]، هذا خلف[3]. ولاجائز أن يجب وإلا لانقسم الخط فى جهتين، لأن ما يلاقى أحدهما غير ما يلاقى الآخر، وهو محال .

وأما إنه لايجوز أن يكون سطحًا، فلأنها[4] لو كانت سطحًا؛ وإذا[5] انتهى إليه[6] طرفا الجهتين[7]، فإما أن يجب تلاقيهما أو لايجب، وكل واحد منهما[8] باطل[9] على ما مر فى الخط. وأما إنه // لايجوز أن يكون[10] حجمًا، ٢ب
لأنها لو كانت حجمًا كانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر .

وأما أنه لاسبيل إلى الثانى، فلأنها لو[11] كانت غير ذات وضع؛ فإذا اقترنت بالجسمية، فإما أن لايحصل فى حيز أصلاً، أو يحصل فى جميع الأحياز، أو يحصل فى بعض الأحياز دون البعض . فالأول والثانى محالان بالبديهة، والثالث أيضًا محال[12] ، لأن حصولها فى كل واحد من الأحياز ممكن؛ فلو حصلت فى بعضها[13] دون بعض[14] يلزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال[15]. ولايلزم على

---

(١) ب : مح .
(٢) – أ .
(٣) ب : هف .
(٤) أ : لانها .
(٥) ب : فاذا .
(٦) ب : اليها .
(٧) ب : الجسمين .
(٨) ب : منها .
(٩) ب : بط .
(١٠) أ : تكون .
(١١) ب : اذا .
(١٢) ب : مح .
(١٣) ب : بعض الاحياز .
(١٤) ب : البعض .
(١٥) ب : مح .

هـذا أن[1] المـاء إذا انقلـب هـواء أو علـى العكـس [صـار أولى بموضـع] [2]، لأن الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق، فلا يكون ترجيحًا بلا مرجح .

فصل[3]: فى إثبات الصورة النوعية:

اعلم أن لكل واحد من الأجسام صورة أخرى غـير الصـورة الجسـمية، لأن اختصاص بعض الأجسام ببعض الأحياز دون البعض؛ إما أن يكـون[4] للجسـمية العامة أو لصورة أخرى. لاسـبيل إلى الأولى وإلا لاشـتركت الأجسـام كلهـا فـى ذلك، فتعين الثانى، وهو المطلوب .

هداية : اعلـم أن الهيـولى ليسـت علـة للصـورة لأنهـا لاتكـون[5] موجـودة بالفعل قبل وجود الصورة؛ والعلة الفاعلية للشيء يجب أن تكون[6] موجودة قبله؛ والصورة أيضًا ليست علة للهيولى، لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل. والشكل لايوجد قبل الهيولى، فلو كانت الصـورة علـة لوجـود الهيـولى لكانت متقدمة على الشكل، هذا خلف[7]؛ فإذن وجـود كـل واحـد منهمـا عـن سبب منفصل وليست الهيولى غنية مـن كـل الوجـوه عـن الصـورة، لمـا بينـا إنهـا لاتقوم بالفعل بدون الصورة. والصورة أيضًـا ليسـت غنيـة عـن الهيـولى مـن كـل الوجوه، لما بينا إنها لاتوجد بدون الشكل. فالهيولى مفتقرة إلى الصورة فى بقائها، والصورة مفتقرة إلى الهيولى فى تشكلها .

فصل[8]: فى المكان:

وهو إمـا الخـلاء، أو السـطح البـاطن مـن الجسـم الحـاوى الممـاس للسـطح

---

(١) – أ .

(٢) – أ .

(٣) أ : فصل٤ .

(٤) ب : كان .

(٥) ب : لايكون .

(٦) ب : يكون .

(٧) ب : هف .

(٨) أ : فصل٥ .

الظاهر// من الجسم المحوى. والأول باطل[١]، فتعين الثانى؛ وإنما قلنا إن الأول باطل[٢] لأنه لو كان خلاء، فإما أن يكون لاشيئًا محضًا، أو بعدًا مجردًا عن الهيولى. لاسبيل إلى الأول لأنه يكون خلاء أقل من خلاء، فإن الخلاء بين الجدارين أقل من الخلاء بين المدينتين . وما يقبل الزيادة والنقصان استحال[٣] أن يكون لاشيئًا محضًا. ولاسبيل إلى الثانى لأنه لو وجد البعد مجردًا عن الهيولى لكان بذاته غنيًا عن المحل، فاستحال اقترانه به، هذا خلف[٤] .

فصل[٥] فى الحيز:

كل جسم فله حيز طبيعى لإنا لو فرضنا عدم القواسير لكان فى حيز، وذلك الحيز إما أن[٦] يستحق لذاته أو لقاسر. لاسبيل إلى الثانى لإنا لو فرضنا عدم القاسر[٧]، (فإذن إنما يستحق لطبعه)[٨]، وهو المطلوب .

ولايجوز أن يكون لجسم ما حيزان طبيعيان، لأنه لو كان له حيزان طبيعيان. فإذا حصل فى أحدهما فإما أن يطلب الثانى أو لايطلب، فإن طلب الثانى يلزم أن لايكون الحيز الأول[٩] طبيعيًا، هذا حلف[١٠]. وإن لم يكن طالبًا للثانى يلزم أن لايكون الحيز الثانى طبيعيًا، وقد فرضناه طبيعيًا، هذا خلف[١١] .

---

(١) ب : بط .

(٢) ب : بط .

(٣) أ : محال .

(٤) ب : هف .

(٥) أ : فصل٦ .

(٦) أ: اما ان يكون ان .

(٧) ب : القواسير .

(٨) ب : فتعين الأول .

(٩) أ : الذى حصل فيه .

(١٠) ب : هف .

(١١) ب : هف .

فصل[1]: فى الشكل:

كل جسم فله شكل طبيعى لأن كل جسم متناه، وكل متناه فهو مشكل، وكل مشكل فله شكل طبيعى. فكل[2] جسم فله شكل طبيعى، أما أن كل جسم فإنه[3] متناه فلما مر، وأما كل متناه فهو مشكل فلأنه[4] يحيط به حد واحد أو حدود، فيكون مشكلاً. وإنما قلنا إن كل مشكل فله شكل طبيعى، لأنا لو فرضنا ارتفاع القواسر[5] لكان[6] على شكل، وذلك الشكل إما أن يكون لطبعة أو لقاسر. لاسبيل إلى الثانى؛ لإنا[7] فرضنا عدم القواسر، فإذن هو عن طبعه، وهو المطلوب .

فصل[8]: فى الحركة والسكون:

أما الحركة فهى الخروج[9] من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، وكل متحرك فله مُحرك غير جسميته؛ إذ لو تحرك الجسم بما هو جسم[10] لكان // كل جسم متحركًا ، ٣ب
والتالى كاذب[11] فالمقدم مثله .

ثم الحركة على أربعة أقسام[12]: حركة فى الكم، كالنمو والذبول؛

---

(١) أ : فصل٧ .

(٢) ب : وكل .

(٣) ب : فهو .

(٤) أ : لانه .

(٥) أ : القاسر .

(٦) أ : كان .

(٧) ∴ لان .

(٨) أ : فصل٨ .

(٩) أ : خروج .

(١٠) ب : جسم به .

(١١) ب : باطل .

(١٢) ب : انقسام .

وحركة في الكيف، كتسخن[1] الماء وتبرده مع بقاء صورته، ويسمى هذه الحركة استحالة؛ وحركة في الأين، وهي[2] انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر على سبيل التدريج، ويسمى نقلة؛ وحركة في الوضع، وهي التي تكون للجسم[3] المتحرك على الاستدارة، فإن أجزاءه[4] تباين[5] أجزاء مكانه، ويلازم كله مكانه؛ فقد[6] اختلف[7] نسبة[8] أجزائه إلى أجزاء مكانه على التدريج .

ونقول أيضًا إن[9] كل[10] حركة[11] فهي[12] إما طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ لأن القوة المحركة[13] إما أن تكون[14] مستفادةً من خارج[15] أو لاتكون[16]؛ فإن لم تكن[17] مستفادة من خارج[18]، فإما أن يكون لها شعور[19] فهي الحركة الإرادية، وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية، وإن[20] كانت

---

(١) أ : كالتسخن .

(٢) أ : وهو .

(٣) أ : الجسم .

(٤) أ : اجزاه .

(٥) أ : يباين .

(٦) – أ .

(٧) أ : فينتقل .

(٨) أ : سبب .

(٩) – ب .

(١٠) – ب .

(١١) ب : الحركة .

(١٢) – ب .

(١٣) ∴ : المتحركة .

(١٤) ∴ : يكون .

(١٥) أ : الخارج .

(١٦) ∴ : يكون .

(١٧) ∴ : يكن .

(١٨) أ : الخارج .

(١٩) أ : شعور أو لايكون فإن كان لها شعور .

(٢٠) أ : فان .

مستفادة من خارج[١] فهى الحركة[٢] الفسرية .

فصل[٣]: فى الزمان:

إذا فرضنا حركة واقعة فى مسافة على مقدار من السرعة، وابتدأت[٤] معها[٥] حركة أخرى أبطأ منها، وأتفقتا[٦] فى الأخذ والترك؛ وجدت البطيئة قاطعة أقل من السريعة، والسريعة قاطعة أكثر من[٧] البطيئة[٨]. وإذا[٩] كان كذلك، كان بين أخذ السريع وتركه إمكان قطع مسافة معينة[١٠]. بسرعة معينة، وأقل منها ببطء[١١] معين؛ وهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان، وغير ثابت إذ لايوجد أجزاؤه[١٢] المقدرة[١٣] معًا. فههنا إمكان مقدر غير ثابت، وهو المعنى من الزمان، وهو مقدار الحركة؛ لأنه لايخلو[١٤] إما أن يكون مقدارًا لهيئة قارة[١٥]، أو لهيئة غير قارة .

لاسبيل إلى الأول لأن الزمان غير قار[١٦]، وما لايكون قارًا لايكون مقدارًا لهيئة قارة، فهو مقدار لهيئة غير قارة. وكل هيئة غير قارة فهى[١٧] حركة، فالزمان

---

(١) أ : الخارج .
(٢) – أ .
(٣) أ : فصل٩ .
(٤) أ : وابتديت .
(٥) غير واضحة فى أ .
(٦) ب : التفقتا .
(٧) – ب .
(٨) – ب .
(٩) أ : فاذا .
(١٠) – أ .
(١١) ∴ : ببطوء .
(١٢) ∴ : اجزاءه .
(١٣) أ : مقدره .
(١٤) ب : لايخ .
(١٥) غير واضحة فى أ .
(١٦) ب : قارة .
(١٧) أ : فهو .

مقدار الحركة .

ونقول أيضًا إن الزمان لابداية له ولانهاية له، ولأنه لو كان له بدايـة لكـان عدمه قبل وجوده قبلية لايوجد مع البعدية. (وكل قبلية لايوجـد مـع البعديـة // فهى زمانية) [1] ، فيكون قبل الزمان زمان . وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايوجد مع القبلية، فيكون زمانية، فيكون بعد الزمان زمان .

(١) أ : والقبل الذى لايوجد مع البعد فهو زمانى .

الفن الثاني في الفلكيات

وفيه[1] فصول[2]

فصل[3]: في إثبات كون الفلك مستديرًا:

وبيانه: إن ههنا جهتين لاتبتدلان[4] إحداهما[5] فوق والأخرى تحت[6]، وكل واحد منهما[7] موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد مآخذ الحركة، ومتى كان كذلك كان الفلك جسمًا مستديرًا. وإنما قلنا: إن الجهة موجودة ذات وضع لأنها لو لم تكن[8] كذلك لما أمكنت الإشارة إليها، ولما أمكن اتجاه المتحرك إليها. وإنما قلنا: إنها غير منقسمة لأنها لو انقسمت ويصل[9] المتحرك إلى أقرب الجزئين ويتحرك، فإما أن يتحرك عن المقصد أو إلى[10] المقصد[11]، فإن تحرك إلى[12] المقصد[13] لم يكن أقرب الجزئين من الجهة، وإن تحرك عن[14] المقصد[15] لم يكن أبعد الجزئين من الجهة .

---

(١) – ب .

(٢) – ب .

(٣) أ : فصل' .

(٤) ∴ : لايتبدلان .

(٥) ∴ : احدهما .

(٦) ب : سفل .

(٧) – أ ، ب .

(٨) ب : يكن .

(٩) ب : ووصل .

(١٠) أ : اليه .

(١١) – أ .

(١٢) أ : اليه .

(١٣) – أ .

(١٤) أ : عنه .

(١٥) – أ .

وإذا ثبت هذا، فنقول: تحدد الجهات ليس فى ملاء متشابه وإلا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع، فلا تكون إحداهما(1) مطلوبة والأخرى متروكة، هذا خلف(2). فإذن(3) تحدد الجهات فى أطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه، ومتى كان كذلك كان تحددها بجسم كرى، لأن تحددها إما أن يكون بجسم واحد أو بأكثر. فإن كان بجسم واحد وجب أن يكون كريًا، لأن الجسم الذى ليس بكرى لايتحدد به جهة السفل، لأن جهة(4) السفل غاية البعد، وإلا لتبدل بالنسبة إلى ما هو أبعد منه. ولايتحدد(5) به غاية البعد، فلا يتحدد به جهة السفل. وإن كان(6) بأجسام وجب أن يحيط بعضها ببعض، وإلا لم يتعين لها غاية البعد لأن (ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب من الآخر) (7). وكل ما يفرض(8) غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع، فيجب أن يكون بعضها محيطًا بالآخر، فيحصل المطلوب .

فصل(9):

٤ب فى أن الفلك بسيط، أى لم يتركب من أجسام مختلفة الطباع لأنه // لايقبل الحركة المستقيمة، [ومتى كان كذلك كان بسيطًا؛ أما أنه](10) لايقبل الحركة المستقيمة، فلأن(11) كل ما يقبل الحركة المستقيمة فإنه متجه(12) إلى جهة وتارك

---

(1) ب : احديهما .

(2) ب : هف .

(3) أ : واذن .

(4) ب : لجهة .

(5) ب : فلا يتحدد .

(6) ب : كانت .

(7) أ : ما بعد بعضها عن بعض فهو أقرب من الأخرى .

(8) ب : نفرض .

(9) أ : فصل٢ .

(10) – أ .

(11) أ : لان .

(12) ب : منحه .

لأخرى[1]. وكل ما هذا شأنه فالجهات[2] متحددة قبله لا به، والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات، فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة[3]. ومتى كان كذلك (وجب أن يكون)[4] بسيطًا، إذ لو كان مركبًا فإما أن يكون كل واحد من أجزائه على[5] شكل طبيعي أو قسري.

لاسبيل إلى الأول وإلا لكان كل واحد منها كريًا[6] لأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال أن يحصل من مجموعها سطح متصل الأجزاء. ولاسبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن كل واحد منها كرة، فحينئذ[7] يكون طالبًا للشكل الطبيعي، فيكون قابلاً للحركة المستقيمة، هذا خلف[8].

فصل[9]:

في أن الفلك قابل للحركة المستديرة[10] لأن كل جزء من أجزائه المفروضة[11] لايختص بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوي الأجزاء في الطبيعة، فكل[12] جزء يمكن أن يزول عن وضعه، ومتى كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة.

---

(١) ب : الاخرى.
(٢) أ : والجهات.
(٣) أ : المستقيمة فعلم انه لايقبل الحركة المستقيمة.
(٤) أ : كان.
(٥) أ : على كل.
(٦) أ : كرة.
(٧) ∴ : فح.
(٨) ب : هف.
(٩) أ : فصل[٣].
(١٠) ب : المستدير.
(١١) أ : المفترضة فيه.
(١٢) أ : ولان كل.

ونقول[١] أيضًا يجب أن يكون فيه مبدأ[٢] ميل مستدير يتحرك به وإلا لما كان قابلاً للحركة، لكنّ التالى كاذب[٣] فالمقدم مثله. بيان الشرطية إنه لو لم يكن فى طبعه ميل مستدير لما قبل الميل من خارج. فلا يكون فيه ميل أصلاً، فيمتنع أن يتحرك. إنما قلنا: إنه لو لم يكن فى طبعه ميل مستدير لما قبل الميل من خارج، لأنه لو تحرك من[٤] خارج لتحرك مسافة فى زمان[٥]، ويكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة ذى ميل طبيعى يتحرك بمثل تلك القوة فى عين تلك المسافة، وإلا لكان الشىء مع العائق الطبيعى كهولاً معه، هذا خلف[٦] .

وذلك الزمان الأقصر له نسبة لامحالة إلى الزمان الأطول، فإذا[٧] فرضنا ميلاً[٨] آخر[٩] ميله[١٠] أضعف من الميل الأول بحيث يكون نسبته إلى الميل الأول مثل نسبة الزمان الأقصر إلى الزمان الأطول، فيتحرك بمثل تلك القوة فى مثل زمان[١١] عديم[١٢] الميل مثل مسافته، لأن الحركة يزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية // التى فى الجسم، لأنه لو انتقص شىء من القوة التى فى الجسم ٥أ ولايزداد السرعة لم تكن[١٣] القوة الميلية مانعة من الحركة، هذا خلف[١٤]. فظهر

---

(١) ب : فنقول .

(٢) ب : مبداء .

(٣) أ : باطل .

(٤) أ : عن .

(٥) أ : الزمان .

(٦) ب : هف .

(٧) أ : واذا .

(٨) أ : ميل .

(٩) – ب .

(١٠) – ب .

(١١) أ : الزمان .

(١٢) أ : العديم .

(١٣) ∴ : يكن .

(١٤) ب : هف .

أن الجسم القليل الميل والذى لاميـل فيـه حينئـذ[1] يتسـاويان فـى السـرعة، وهـو محال.

وهذا المحال إنما يلزم[2] من فرض تحرك الجسم[3] الذى لاميل فيه، أو[4] مـن فرض الميل الذى نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمـان العديـم الميـل إلى ذى الميـل. لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن، فهذا المحال إنما لزم مـن فـرض تحـرك الجسم الذى لاميل فيه أصلاً، فيكون محالاً .

ونقول أيضًا إن الفلك ليس فى طبعه مبدأ[5] ميل مستقيم، وإلا لكـانت[6] الطبيعة الواحدة تقتضى[7] أمرين[8] متنافيين[9]، هذا خلف[10] .

فصل[11]: فى أن الفلك لايقبل الكون والفساد[*]، والخرف والالتئام:

أما أنه لايقبل الكون والفساد فلأنه[12] محدد الجهات، ولاشـىء مـن المحـدد

---

(١) ∴ : ح .

(٢) ب : يلزم اما .

(٣) أ : ذلك الجسم .

(٤) أ: و .

(٥) ب : مبداء .

(٦) أ : لكان .

(٧) ∴ يقتضى .

(٨) ب : اثرين .

(٩) أ : متناقضين

(١٠) ب: هف .

(١١) أ : فصل ٤ .

(*) الكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العـدم، وهـو تغير دفعى لأنـه لا وسـط بـين العـدم والوجـود. وبالمعنى الخاص هو حصول الصورة فى المـادة بعـد أن لم تكـن حاصلـة فيهـا. ويقابلـه الفسـاد، لأن زوال الصورة عن المادة بعـد أن كـانت حاصلـة. (د.جميـل صليبـا: المعجـم الفلسـفى، دار الكتـاب اللبنـانى –مكتبـة المدرسـة، بـيروت، ١٩٨٢م، حـ٢ ، ص: ٢٤٨، ٢٤٩). فـإذا دل الكـون علـى حصول الصورة النوعية، دل الفساد على زوالها. وإذا دل الكون على الوجود بعد العدم، دل الفساد على العدم بعد الوجود . (د.جميل صليبا: المعجم الفلسفى، حـ٢، ص: ١٤٦) .

(١٢) ب : لانه .

للجهات[1] يقبل الكون والفساد. أما الصغرى فقد مر تقريرها؛ أما الكبرى فلأن ما يقبل الكون والفساد، فلصورته[2] الحادثة[3] حيز طبيعي، ولصورته الفاسدة أيضًا حيز آخر[4] طبيعي لما بيّنا .

إن كل جسم فله حيز طبيعي، وكل ما هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة، لأن الصورة الكائنة إما أن تحصل[5] في حيز طبيعي أو في حيز غريب: فإن حصلت في حيز غريب اقتضت[6] ميلاً مستقيمًا إلى حيزها الطبيعي، وإن حصلت في حيز طبيعي، فالصورة الفاسدة كانت حاصلة في حيز غريب، وكانت[7] تقتضي[8] ميلاً مستقيمًا [إلى حيزها الطبيعي.

وأما أنه ليس قابلاً للخرق والالتئام، فلأن[9] ذلك إنما يحصل بالحركة المستقيمة][10]. والفلك لايقبل الحركة المستقيمة، فلايقبل الخرق والالتئام .

فصل[11] :

في أن الفلك متحرك على الاستدارة دائمًا، لأن الحركة الحافظة للزمان إما أن، تكون[12] مستقيمة أو مستديرة. لاجائز أن تكون[13] مستقيمة لأنها إما أن

(١) ب : الجهات .
(٢) أ : والصورة .
(٣) أ : الحادثة له .
(٤) – أ .
(٥) ب : يحصل .
(٦) أ : يقتضي .
(٧) ب : فكانت .
(٨) ب : يقتضي .
(٩) أ : لان .
(١٠) – ب .
(١١) أ : فصلٌ .
(١٢) ∴ : كانت .
(١٣) ∴ : يكون .

تذهب[1] إلى غير[2] النهاية أو يرجع .

لاسبيل إلى الأول، وإلا لزم وجود[3] بعد غير متناه؛ ولاسبيل // إلى الثانى، ٥ب
لأنها لو رجعت لكانت تنتهى[4] إلى طرف فتكون[5] مقتضية للسكون؛ لأن بين كل حركتين[6] سكونًا، لأن الميل الموصل إلى ذلك الطرف موجود حال الوصول، لأنه يفعل[7] الإيصال[8] حال الوصول؛ فلو لم يكن موجودًا حال الوصول استحال أن يفعل الوصول . وكلما[9] كان الميل الموصل موجودًا لم يحدث[10] فيه ميل يقتضى كونه[11] غير موصل، لاستحال اجتماع الميلين المختلفين فى حالة واحدة؛ فالحال[12] الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول .

وكل واحد من الميلين أنّى لأن الوصول (وكونه غير واصل)[13] أنّى، لأن حال الوصول لو انقسم، فحين ما يكون فى أحد طرفيه لم يكن واصلاً، وكذا صيرورته غير واصل. وإذا كان كل واحد منهما آنيًا وجب أن يكون بين الآنين زمان لايتحرك فيه الجسم وإلا لزم تعاقب الآنين، فيكون الزمان مركبًا من أجزاء

---

(١) ب : يذهب .
(٢) – ب .
(٣) – ب .
(٤) ب : ينتهى .
(٥) ب : فيكون .
(٦) أ : حركتين مستقيمتين .
(٧) ب : تفعل .
(٨) ب : الاتصال .
(٩) أ : مهما .
(١٠) أ : يحصل .
(١١) غير واضحة فى ب .
(١٢) أ : والحال .
(١٣) أ : واللاوصول .

لايتجزأ[١].ويلزم منه تركب المسافة من أجزاء لايتجزأ[٢] لانطباقها على الحركة، هذا خلف[٣] .

فعلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة، فتكون[٤] مستديرة. وهذه الحركة غير منقطعة، وإلا لزم انقطاع الزمان . فإذن[٥] الفلك متحركًا على الاستدارة دائمًا، وهو المطلوب .

هداية : الحبة المرمية إلى[٦] الفوق عند نزول الجبل[٧] ينتهي حركته إلى سكون أيضًا، لأن سكونها آني وحركة الجبل[٨] زمانية، وليس بينهما ممانعة .

فصل[٩]:

في أن الفلك متحرك[١٠] بالإرادة، لأن حركته لو لم تكن[١١] لكانت إما طبيعية أو قسرية. لاجائز أن تكون[١٢] طبيعية، لأن الحركة الطبيعية هَرَب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة. وذلك في الحركة المستديرة محال، أما أنه لايمكن أن يكون هربًا، فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة، فحركته عنها توجهه[١٣] إليها؛ والهرب عن الشيء بالطبع استحال أن يكون

---

(١) ∴ : لايتجزى .
(٢) ∴ : لايتجزى .
(٣) ب : هف .
(٤) ∴ : فيكون .
(٥) ب : فاذن يكون .
(٦) أ : لا .
(٧) أ : الحبل، + ب .
(٨) أ : الحبل .
(٩) أ : فصل٦ .
(١٠) أ : يتحرك .
(١١) ∴ : يكن .
(١٢) ∴ : يكون .
(١٣) أ : متوجهة ، ب : توجه.

توجهًا إليه .وأما أنها ليست طالبة لحالة ملائمة، لأن الطبيعة إذا وصلت الجسم[1] بالحركة[2] إلى الحالة المطلوبة سكنته[3]؛ والمستديرة ليست كذلك. [ولاجائز أن تكون[4] قسرية إذ القسر خلاف الطبع، فحيث لاطبع فلا قسر][5] .

فصل[6]:

في أن القوة المحركة للفلك يجب[7] أن تكون[8] مجردة عن المادة، لأن // ٦أ القوة المحركة للفلك تقوى[9] على أفعال غير متناهية. ولاشيء من القوة الجسمانية كذلك، فالمحرك للفلك ليس[10] قوة جسمانية .

وإنما قلنا: إن القوة الجسمانية لاتقوى[11] على حركات غير متناهية، لأن كل قوة جسمانية فهي قابلة للتجزء[12] .[وكل قوة قابلة للتجزء[13]][14]، فإن الجزء منها يقوى على شيء. والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء، وإلا لكان الجزء مساويًا للكل في التأثير؛ هذا خلف[15] .

ومتى كان كذلك، فالمجموع لايقوى على غير المتناهي، لأن الجزء منها إما

---

(١) – أ.

(٢) أ : الحركة ,

(٣) أ : تسكنت .

(٤) ب : يكون .

(٥) – أ.

(٦) أ : فصل٧ .

(٧) أ : تجب .

(٨) ب : يكون .

(٩) ب : يقوى .

(١٠) ب : ليست .

(١١) ب : يقوى .

(١٢) .·. : للتجزى .

(١٣) أ : للتجزى .

(١٤) – ب .

(١٥) ب : هف .

أن يقوى على جملة متناهية من مبدأ[1] معين، أو على[2] جملة غير متناهية. [لاجائز أن يقوى على جملة غير متناهية، إذ لو يقوى على جملة غير متناهية][3]، والمجموع يقوى على ما هو زائد؛ فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام؛ هذا خلف[4] .

فعلم أن الجزء يقوى[5] على جملة متناهية والجزء الآخر مثله، فالمجموع[6] لايقوى على غير المتناهي لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي لايوجب التناهي. فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية، فهو متناه .

فصل[7]:

في أن المحرك القريب للفلك قوة جسمانية، لأن التحريكات[8] الاختيارية الجزئية إما أن تقع[9] عن تصور كلي أو جزئي. لاسبيل إلى الأول لأن التصور الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات[10] على السوية، فلو وقعت نسبته إلى بعض الجزيئات دون البعض يلزم[11] الترجيح بلا مرجح. فمبدأ[12] التحريكات الجزئية له تصورات جزئية؛ وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني، لأن الصورة الجزئية ترتسم[13] وهي أصغر وترتسم[14] وهي أكبر . فإما أن يكون الاختلاف في

---

(١) ب : مبداء .

(٢) -ب .

(٣) - أ .

(٤) ب : هف .

(٥) أ : لايقوى .

(٦) أ : والمحموع .

(٧) أ : فصل^ .

(٨) أ : الحركة .

(٩) ب : يقع .

(١٠) أ : الجز ، + أ : ئيات .

(١١) أ : لزم .

(١٢) ب : فمبداء .

(١٣) ب : ترسم .

(١٤) ب : وترسم .

الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة، أو لاختلاف المأخوذ منه بالصغر والكبر، أو لاختلافهما في المدرك .

لاسبيل إلى الأول، لإنا نتكلم في الصورتين من نوع واحد؛ ولاسبيل إلى الثاني، لأن الصورة المختلفة بالصغر[1] والكبر لايجب أن تكون[2] مأخوذة من خارج. فتعين القسم الثالث، فتكون[3] الكبيرة منهما[4] مرتسمة في غير ما ارتسمت[5] فيه الصغيرة، فتنقسم[6] في الوضع. وما هذا شأنه، فهو // جسماني. ٦ب

---

(١) ب : في الصغر .

(٢) ∴ : يكون .

(٣) ∴: فيكون

(٤) ب : منها .

(٥) ب : ارتسم .

(٦) ب : فينقسم .

الفن الثالث في العنصريات

وهو مشتمل على فصول

فصل[(١)] : في البسائط العنصرية :

وهى الماء والأرض والنار والهواء، وكل واحد منها يخالف الآخر فى صورته الطبيعية وإلا لاستقر كل واحد منها فى حيز الآخر. والتالى باطل[(٢)]، فالمقدم مثله. وكل واحد منها قابل للكون والفساد لأن الماء ينقلب [حجرًا، والحجر ينحل بالحيل[(*)] ماء. وكذلك الهواء ينقلب ماء كما يرى[(٣)] فى قلل الجبال[(**)]، فإنه يغلظ ويتقاطر دفعة. والماء ينقلب هواء بالحر؛ وكذلك الهواء ينقلب ناراً كما فى كوز الحدادين ؛ والنار أيضاً ينقلب هواء كما نشاهد فى المصباح .

ونقول أيضًا الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية، لأنه تستحيل[(٤)] الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصورة النوعية[(٥)]؛ ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال ذلك.

والبسائط إذا اجتمعت فى المركب وفعل بعضها فى بعض بقواها المتضادة،

---

(١) أ : فصل .

(٢) ب : كاذب .

(*) علم الحيل هو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم الطبيعية بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل. (د.جيرار جهامى: موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، جـ٢، ص: ١٠٥) .

(٣) أ : ترى .

(**) أى فى رأس أو قمم الجبال .

(٤) أ : يستحيل .

(٥) أ : الطبيعية .

وكسر كل واحد منها سورة كيفية الأخرى، فيحصل كيفية متوسطة من الكيفيات المتضادة متشابهة فى جميع أجزائه، وهى المزاج][1].

[فصل[2]: فى كاينات الهواء :

أما السحاب والمطر وما يتعلق بهما، فالسبب الأكثرى فى ذلك تكاثف[*] البخار الصاعد لأن ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء، ثم الطبقة التى ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة. فإذا بلغ البخار فى صعوده إليها تكاثف، فإن لم يكن البرد قويًا اجتمع ذلك وتقاطر؛ فالمتجمع هو السحاب، والمتقاطر هو المطر. وإن كان البرد قويًا، فإما أن يصل البرد إلى أجزاء السحاب قبل اجتماعهما، أو لايصل. فإن وصل ينزل ثلجًا، وإن لم يصل ينزل بردًا. وأما إذا لم يصل إلى الطبقة الباردة، فإن كان كثيرًا فقد ينعقد سحابًا ماطرًا، أو قد لاينعقد فيسمى ضبابًا؛ وإن كان قليلاً، فإذا ضربه البرد، فإن لم يتجمد فهو الطل[3]، وإن تجمد فهو الصقيع .

٧أ وأما الرعد والبرق فسببهما أن البخار إذا // احتبس فيما بين السحاب، فإذا صعد إلى العلو مزق السحاب تمزيقًا عنيفًا، فيحصل الرعد بتمزيقه وتقليقه. وإذا اشتعل بالحركة كان برقًا][4] .

وأما الرياح، فقد يكون بسبب أن السحاب إذا تكاثف[5] اندفع[6] إلى أسفل، فصار ريحًا؛ وقد يكون لاندفاع يعرض[7] [بسبب تراكم السحب][8]،

---

(١) –ب .

(٢) أ : فصل٢ .

(*) التكاثف: هو انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شىء وهو يقابل التخلخل مقابلة التضاد. (الجرجانى: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٩٠) .

(٣) أ : الظل .

(٤) – ب .

(٥) غير واضحة فى أ .

(٦) غير واضحة فى أ .

(٧) ب : تعرض .

فيصير السحاب من جانب إلى جهة أخرى؛ وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل(*) فى جهة واندفاعه(١) من(٢) جهة(٣) أخرى؛ وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد(٤) ونزوله. ومن الرياح ما يكون سمومًا محرقًا لاحتراقه أو لمروره(٥) بالأرض الحار .

أما قوس قزح(**)، فهى إنما تحدث من ارتسام ضوء النير فى أجزاء رشية(٦)(***) مستديرة، واختلاف ألوانها بسبب اختلاط(٧) ضوء النير ولون الغمام. وأما الهالة، فأيضًا(٨) إنما يتخيل(٩) من ارتسام ضوء النير فى أجزاء رشية(١٠) مستديرة. وأما

---

(٨) - أ، ب .

(*) التخلخل: يطلق على عدة معان، ومعناه الحقيقى هو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر. (التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٢، ص: ٢٣٢، ٢٣٣. وانظر: ابن سينا: رسالة فى الحدود (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق: د.عبد الأمير الأعسم، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ص: ٢٥٨) .

(١) أ : اندفاعيه .

(٢) ∴ : إلى .

(٣) - أ .

(٤) أ : المنعقدة .

(٥) أ : لتعقده .

(**) قوس قزح ومعناها (كلفظة) الألوان المختلفة المتجاورة من الزرقة والخضرة والصفرة والحمرة مثل ما يتراءى للبصر من التطويس فى بعض الرياش والأوراق الخضر وغيرهما عند إشراق ضوء قوى عليهما. (د.جيرار جهامى: موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، جـ٢، ص: ١٢١٢).

(٦) أ : ارشيه .

(***) أى أجزاء صقيلة صغيرة متقاربة واقعة فى الغمام، مختلفة الوضع عنه بكونها مستديرة. أما صقالتها، فليرتسم فيها شيء؛ وأما صغرها، فليقبل لون النير (أى الشمس) ولايقبل شكلة؛ وأما تقاربها، فليتصل الارتسامات بحسب الحس؛ وأما وقوعها فى الغمام، فلظهور القوس؛ وأما اختلافها فى الوضع، فليكون الخطوط بين البصر وبينها كلها والتى تنعكس من هذ الخطوط إلى النير كلها متساوية، فإنه على هذا الوجه يكون حدوث القوس. (صدر الدين الشيرازى: شرح الهداية الأثيرية (نسخة مخطوطة بقلم ميرزا عبد الكريم الشيرازى)، ص: ١٧١) .

(٧) أ : اختلاف .

(٨) ب : فايضا .

(٩) ب : ينحل.

(١٠) أ : ارشيه .

الشهب، فسببها أن الدخان إذا بلغ حيز[١] النار وكان لطيفًا، اشتعل[٢] فيه النار وينقلب[٣] إلى النارية، ويلتهب[٤] بسرعة حتى يُرى كالمنطفى .

وأما الزلزلة وانفجار العيون، فاعلم أن البخار إذا احتبس فى الأرض يميل إلى جهة فيتبرد[٥] بها، فينقلب[٦] مياها مختلطة بأجزاء بخارية، فإذا[٧] كثر بحيث لاتسعه[٨] الأرض أوجب[٩] انشقاق[١٠] الأرض وانفجرت[١١] منها العيون. وإذا غلظ البخار[١٢] بحيث لاينفذ فى مجارى[١٣] الأرض[١٤] احتمع[١٥] ولم يمكنه النفوذ[١٦] فزلزلت[١٧] الأرض .

فصل[١٨] : فى المعادن :

الأبخرة والأدخنة المحتبسة فى الأرض إذا لم تكن[١٩] كثيرة اختلطت على

---

(١) أ، ب : خير .

(٢) ب : اشعل .

(٣) ب : وانقلب .

(٤) ب : والتهب .

(٥) أ : ويبرد .

(٦) أ : وينقلب .

(٧) ب : واذا .

(٨) ب : لايسعه .

(٩) – أ .

(١٠) أ : انشق .

(١١) ∴ : وانفجر .

(١٢) – أ، ب .

(١٣) ب : بجار مستحصفة .

(١٤) – ب .

(١٥) ب : اجمع .

(١٦) ب : الخروج .

(١٧) أ : فزلزل ، ب : فيتزلزل .

(١٨) أ : فصل ٣ .

(١٩) ∴ : يكن .

ضروب[1] من الاختلاطات[2] المختلفة في الكم والكيف، فتكون[3] منها الأجسام الأرضية. فإن أغلب البخار تولد اليشم، والبلور، والزئبق، والرصاص، وغيرها من الجواهر المشفة. وإن غلب الدخان تولد الملح، والزاج، والكبريت، والنوشادر. ثم اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الأجسام الأرضية، مثل الذهب والفضة .

فصل[4]: في النبات[5]:

وله قوة[6] عديمة الشعور تصدر[7] عنها حركات وأفعال مختلفة بالآت مختلفة[8] ويسمى نفسًا نباتية[9]، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد ويزيد[10] ويغتذى؛ فلها قوة غاذية، وهي التي تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي[11] فيه // فتلصق[12] به بدل ما يتحلل عنه[13] . ٧أ

ولها قوة نامية، وهي التي تزيد[14] في الجسم الذي فيه زيادة في أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا إلى أن يبلغ[15] كمال النشوء على تناسب طبيعي. ولها قوة

(١) أ : صفة .
(٢) ب : اختلاطات .
(٣) ∴ : فيكون .
(٤) أ : فصل٤ .
(٥) ب : النباتات .
(٦) —ب .
(٧) أ : يصدر .
(٨) أ : المختلفة .
(٩) ب : نباتيا .
(١٠) أ : يزيد وينمو .
(١١) أ : هو .
(١٢) ب : فيلصق .
(١٣) أ : منه .
(١٤) ب : يزيد .
(١٥) ب : تبلغ .

مولدة[1]، وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا[2] وتجعله مادة ومبدأ[3] لمثله .

والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله، فلها قوة جاذبة ماسكة وهاضمة ودافعة للثقل. والنامية تقف عن الفعل أولا، وتبقى الغاذية تفعل[4] إلى أن تعجز.

فصل[5]: فى الحيوان :

وهو مختص بالنفس الحيوانية، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك[6] بالإرادة، فلها قوة مدركة ومحركة. وأما المدركة فهى إما فى الظاهر أو فى الباطن. أما التى فى الظاهر، فهى السمع والبصر[7] والشم والذوق واللمس .وأما التى فى الباطن، فهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة .

أما الحس المشترك، فهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة، وهى غير البصر لإنا نشاهد القطرة النازلة خطًا مستقيمًا، [والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا][8]. وليس ارتسامها فى البصر إذ البصر لايرتسم[9] فيه إلا المقابل وهو القطرة والنقطة[10]، فإذن ارتسامها إنما يكون فى قوة أخرى غير البصر .

---

(١) أ : متولدة .

(٢) ب : جزاء .

(٣) ب : ومبداء .

(٤) ب : يفعل .

(٥) أ : فصلٌ .

(٦) أ : وتتحرك .

(٧) ب : البصر والسمع .

(٨) – ب .

(٩) أ : لاير، +أ : تسم .

(١٠) ب : والقطعة .

وأما الخيال، فهى قوة لحفظ[١] جميع صور المحسوسات وتمثلها[٢] بعد الغيبوبة، وهى خزانة الحس المشترك. وأما الوهم، فهى مرتبة فى التجويف الأوسط من[٣] الدفاع؛ يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات، كالقوة الحاكمة فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه، والولد معطوف عليه. وأما الحافظة، فهى قوة فى التجويف الأخير من الدماغ تحفظ ما تدركه[٤] القوة الوهمية من المعانى غير[٥] المحسوسة[٦] الموجودة فى المحسوسات، وهى خزانة القوة[٧] // الوهمية. وأما المتصرفة، فهى قوة مرتبة فى البطن الأوسط من الدماغ[٨] من شأنها أن تركب[٩] بعض ما فى الخيال مع بعض، وتفصل[١٠] بعضها عن بعض.

وأما القوة المحركة، فينقسم إلى باعثه وفاعله. أما الباعثة، فهى التى إذا ارتسمت[١١] فى الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت الفاعلة على التحريك. وهى إن حملت على تحريك (طلب الأشياء المتخيلة ضارة أو نافعة) [١٢] طلبًا[١٣] لحصول[١٤] اللذة[١٥]، تسمى[١٦] قوة شهوانية[١٧]. وإن حملت على

---

(١) أ : تحفظ .

(٢) أ : ومثلها .

(٣) – ب .

(٤) ∴ : يدركه .

(٥) ∴ : الغير .

(٦) ∴ : المحسوسات .

(٧) ب : قوة .

(٨) أ : الد ، + : ماغ .

(٩) ب : يركب .

(١٠) ∴ : يفصل .

(١١) أ : ارتسم .

(١٢) ب : تجلب به الشيء المتخيل ملائما ونافعا .

(١٣) + أ .

(١٤) – ب .

(١٥) ب : للذة .

(١٦) أ : يسمى .

(١٧) ب : شهوية .

تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارًا أو[1] مفيدًا[2] للغلبة تسمى[3] قوة غضبية. وأما الفاعلة، فهي التي تعد[4] العضلات للتحريك.

فصل[5]: في الإنسان[6]:

وهو[7] مختص[8] بالنفس الناطقة، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأفعال الفكرية. فلها قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات، وقوة عاملة تحرك[9] بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية[10] على مقتضى آراء تخصها[11] .

وللقوة[12] العاقلة[13] مراتب، المرتبة الأولى: أن تكون[14] خالية عن جميع المعقولات بل هي مستعدة لها، وهي العقل الهيولاني. والمرتبة الثانية : أن يحصل[15] لها المعقولات البديهية وينتقل من البديهيات إلى النظريات، وهي العقل بالملكة. المرتبة الثالثة : أن يحصل[16] لها المعقولات لكن لاتطالعها[17] بل صارت

---

(١) ب : و .

(٢) ∴ : مفسدا .

(٣) أ : يسمى .

(٤) ب : تشنج .

(٥) ∴ : فصل .

(٦) غير واضحة في أ .

(٧) ب : فهو .

(٨) ب : المختص .

(٩) ب : يحرك .

(١٠) أ : والر +أ : وية .

(١١) ب : يخصها .

(١٢) أ : والقوة .

(١٣) أ : العاقلة لها .

(١٤) ب : يكون .

(١٥) أ : تحصل .

(١٦) أ : تحصل .

(١٧) ب : تطالع .

مخزونة عندها، وهى العقل بالفعل. المرتبة الرابعة: أن تطالع المعقولات المكتسبة، وهى العقل المطلق وسمى عقلاً مستفادًا. ثم العقل بالملكة إن كان فى الغاية، يسمى قوة[١] قدسية .

واعلم أن القوة العاقلة مجردة عن المادة لأنها لو كانت ذات وضع، فإما أن لاينقسم أو ينقسم. لاسبيل إلى الأول لأن كل ماله وضع، فهو منقسم على ما مر
فى نفى الجزء. ولاسبيل إلى الثانى لأن معقولاتها إن كانت بسيطة // يلزم ٨
انقسامها، لأن الحال فى أحد جزئيها غير الحال فى الجزء الآخر؛ وإن كانت مركبة وكل مركب[٢] إنما يتركب من[٣] البسائط، فيلزم انقسام تلك البسائط؛ هذا خلف[٤] .

ونقول أيضًا إن التعقل[٥] ليس بالآلة الجسدانية[٦]، (وإلا لما كانت تعرض للآلة كلال حيث لايعرض للقوة كلال)[٧]، وليس كذلك لأن البدن بعد الأربعين يأخذ فى النقصان مع أن القوة هناك تأخذ فى الكمال[٨] .

ونقول أيضًا إن[٩] النفوس حادثة لأنها لو كانت موجودة قبل البدن، فالاختلاف بينهما إما أن[١٠] يكون[١١] بالماهية ولوازمها أو بعوارضها المفارقة. لاجائز أن يكون بالماهية ولوازمها لأنها مشتركة، وما به الاشتراك غير ما به من الامتياز. ولاجائز أن يكون بالعوارض المفارقة لأن العوارض إنما يلحق الشىء

---

(١) –ب .

(٢) ب : مركب فهو .

(٣) ∴ : عن .

(٤) ب : هف .

(٥) ب : تعقل النفس .

(٦) أ : الجسد، +أ : انية .

(٧) أ : والا يعرض لها الكلال الا ويعرض للقوة كلال لضعف البدن .

(٨) أ : لكمال .

(٩) ب : انما .

(١٠) – ب .

(١١) أ : كانت، –ب .

بسبب القوابل[1]، لأن الماهية لاتستحق[2] العوارض لذاتها، وإلا لكان[3] كل عارض لازمًا. والقابل للنفس إنما هو البدن، فمتى لم تكن[4] الأبدان موجودة لم تكن[5] النفوس موجودة. فتكون[6] حادثة ضرورة .

[ومن أراد الاستقصاء فى الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء، فليرجع إلى كتابنا المسمى بزبدة الأسرار.

تمت الطبيعيات بعون الله][7] .

---

(١) أ : القابل .

(٢) ب : لايستحق .

(٣) أ : كان .

(٤) ∴ : يكن .

(٥) ∴ : يكن .

(٦) ب : فيكون .

(٧) ~ ب .

[بسم الله الرحمن الرحيم][١]

(القسم الثالث)[٢]: فى الإلهيات،

وهو مرتب على ثلاثة[٣] فنون.

الفن الأول: فى تقسيم الوجود، وهو مرتب على فصول :

فصل[٤]: فى الكلى والجزئى :

أما الكلى، فليس واحدًا بـالعدد وإلا لكـان الشـىء الواحـد بعينـه موصوفًـا بالأعراض المتضادة، مثل كونه أسود وأبيض؛ هذا خلف[٥]. بل هو معنى معقـول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج على معنى[٦] ما فى النفس، لو وجد فى أى شخص من الأشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه ذلـك الشخص[٧] من غير تفاوت [أصلاً.

وأما الجزئى، فإنما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة // الكلية، لأن كـل ٩أ
كلى فإن نفس تصوره غير مانع من الشركة. والشخص من حيث هـو هـو مـانع من الشركة، فالتشخص[٨] زائد على الطبيعة الكلية][٩] .

---

(١) – ب .

(٢) ب : القول .

(٣) ب : ثلثة .

(٤) أ : الفصل الأول .

(٥) ب : هف .

(٦) – ب .

(٧) – ب .

(٨) أ : فالشخص .

(٩) – ب .

[فصل: في الواحد والكثير:

أما الواحد، فيقال على ما لاينقسم من الجهة التى يقال له إنه واحد، وهو قد يكون مرتبط بالجنس كالإنسان والفرس، وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو، وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج، وقد يكون بالموضوع كالكاتب والضاحك، وقد يكون بالعدد كزيد، وقد يكون بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة[1] إلى أجزاء متشابهة كالماء، وقد يكون بالتركيب وهو الذى يكون فيه كثرة بالفعل كالبيت، وقد يكون حقيقيًا وهو الذى لاينقسم أصلاً. وأما الكثير، فهو الذى يقابل الواحد .

هداية: الاثنان قد يتقابلان، وهما اللذان لايجتمعان فى شيء واحد من جهة واحدة؛ وأقسامه أربعة، أحدها: الضدان، وهما الموجودان غير المضافين، كالسواد والبياض. وثانيهما: المضافان، وهما موجودان[2] يعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر، كالأبوة والبنوة. وثالثهما: المتقابلان بالعدم والملكة، وهما أمران يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، لكن يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الموجود، كالبصر والعمى والجهل والعلم. ورابعها: المتقابلان بالسلب والإيجاب، كالفرسية واللافرسية وذلك فى الضمير لا فى الوجود][3] .

[فصل: فى المتقدم والمتأخر:

المتقدم يقال على خمسة أشياء، أحدها: المتقدم بالزمان وهو ظاهر؛ والثانى: المتقدم بالطبع وهو الذى[4] لايمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود. وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود، كتقدم الواحد على الاثنين. والثالث: المتقدم بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر. والرابع[5] المتقدم بالرتبة وهو ما كان أقرب

---

(١) أ : لقوة .

(٢) أ : موجو ، +أ : دان .

(٣) – ب .

(٤) أ : ان .

(٥) – أ .

من مبدأ[1] محدود كرتب[2] الصفوف في المسجد منسوبة إلى المحراب. والخامس[3] المتقدم بالعلية، كتقدم[4] حركة اليد // على حركة القلم[5]، وإن كان معها في الزمان. وأما المتأخر، فيقال على ما يقابل المتقدم . ٩ب

فصل: في القديم والحادث :

القديم بالذات هو الذى لايكون وجوده من غيره، والقديم بالزمان هو الذى (لا أول)[6] لزمانه. (والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره، والمحدث بالزمان هو الذى لزمانه ابتداء)[7]، وقد كان[8] وقت لم يكن هو (فيه موجودًا)[9]، (ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار[10] هو[11] فيه موجودًا[12])[13].

وكل حادث زمانى فهو مسبوق بمادة ومدة لأن إمكان وجوده سابق على وجوده وإلا لما كان قبله ممكنًا ثم صار ممكنًا، فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع[14] إلى الإمكان؛ هذا خلف[15].وذلك الإمكان أمر وجودى، إذ لافرق

---

(١) ب : مبداء.

(٢) أ : كترتب .

(٣) ب : الخامس .

(٤) ب : كتقدم وجود .

(٥) أ : الخاتم .

(٦) ∴ : لاول .

(٧) + أ .

(٨) ب: يكون .

(٩) ب : موجودا فيه .

(١٠) - أ ، ب .

(١١) - ب .

(١٢) ب : موجودة .

(١٣) + ب .

(١٤) ب : اللاامكان الذاتى .

(١٥) ب : هف .

بين قولنا إمكانه منفى وبين قولنا لاإمكان[1] له؛ هذا خلف[2] .

والإمكان إما أن[3] يكون قائمًا بنفسه أو لايكون؛ لاجائز أن يكون قائمًا بنفسه لأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان الوجود له، فلايكون قائمًا بنفسه، فيكون قائمًا بمحل[4] وهو المادة .

فصل: فى القوة والفعل :

القوة هى[5] الشيء الذى هو مبدأ[6] التغير[7] فى شيء آخر، وكل[8] ما يصدر عن[9] الأجسام[10] فى العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والأفعال، كالاختصاص[11] بأين وكيف، وحركة وسكون عن قوة موجودة فيه[12]، لأن ذلك إما أن يكون لكونه جسمًا أو لأمور[13] اتفاقية موجودة فيه[14] .

والأول باطل وإلا لاشتركت الأجسام فيه، والثانى (أيضًا باطل)[15] وإلا لما كان مستمرًا، لأن الأمور الاتفاقية لاتكون[16] دائمة[17] ولا أكثرية. فإذن هو

---

(١) مطموسة فى ب .
(٢) ب : هف .
(٣) – أ .
(٤) أ : بمحله .
(٥) ب : هو .
(٦) ب : مبداء .
(٧) أ : للتغير .
(٨) أ : فكل .
(٩) غير واضحة فى أ ، +أ : من .
(١٠) أ : الجسم .
(١١) ب : كالاختصا .
(١٢) ب : له .
(١٣) ب : امر .
(١٤) ب : له .
(١٥) ب : بط ايضا .
(١٦) ب : لايكون .
(١٧) ب : دايما .

عن قوة موجودة فيه[1]، وهو المطلوب .

فصل: فى العلة والمعلول:

تقال[2] لكل[3] ما له وجود [فى نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره، وهى أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية. أما المادية، فهى التى تكون جزءًا من المعلول؛ لكن لايجب بها أن يكون المعلول موجودًا بالفعل، كالطين للكوز[4]. وأما العلة الصورية، فهى التى تكون جزءًا من المعلول؛ لكن يجب أن يكون المعلول موجودًا // بالفعل، كالصورة التى للكوز. وأما الفاعلية، فهى التى يكون[5] منها وجود المعلول، كالفاعل للكوز. وأما الغائية، فهى التى لأجلها وجود المعلول، كالغرض المطلوب من الكوز .

ثم أن[6] العلة الفاعلية متى كانت بسيطة استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد لأن ما يصدر عنه أثران فهو مركب، لأن كون الشىء بحيث يصدر عنه هذا غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك. فمجموع هذين المفهومين أو أحدهما إن كان داخلاً فى ذات المصدر لزم التركيب فى ذاته، وإن كانا خارجين كان مصدرًا لهما؛ فكونه مصدرًا لهذا غير كونه مصدرًا لذلك؛ فينتهى لامحالة إلى ما يوجب التركيب والكثرة فى الذات .

ونقول أيضًا إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة، أعنى عند تحقق جملة الأمور المعتبرة فى تحققه، لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ[7]، فإما أن يكون ممتنع الوجود، وهو محال وإلا لما وجد[8]، أو ممكن الوجود فيحتاج إلى

---

(١) ب : له .

(٢) غير واضحة فى ب .

(٣) غير واضحة فى ب .

(٤) أ : الكوز .

(٥) أ : تكون .

(٦) – أ .

(٧) أ : ح .

(٨) أ : وجد بواحد .

مرجح يخرجه من القوة إلى الفعل. فلاتكون[1] جملة الأمور المعتبرة فى وجوده حاصلة، وقد فرضناها حاصلة؛ هذا خلف. فبان أن المعلول يجب وجوده عن تحقق علته التامة، فيكون واجبًا بغيره ممكنًا بالذات؛ لأنا لو اعتبرنا ماهية[*] من حيث هى هى لايجب لها الوجود ولاالعدم .

هداية : كون الشيء موجودًا لاينافى تأثير العلة فيه، لأن الشيء إذا كان معدومًا ثم وجد، فإما أن توصف[2] العلة بكونها مفيدةً[3] لوجوده حالة العدم][4]، أو حالة الوجود[5]، أو فى الحالتين جميعًا . لاجائز أن[6] يفيد وجوده حالة العدم أو فى الحالتين، وإلا يلزم اجتماع الوجود والعدم؛ فكون[7] الشيء موجودًا لاينافى كونه معلولاً .

فصل: فى الجوهر والعرض:

كل موجود فإما أن يكون مختصًا بشيء ساريًا[8] فيه، أو لايكون؛ فإذا[9] كان الواقع هو القسم الأول، يسمى السارى حالاً والمسرى فيه[10] محلاً. ولابد

---

(١) أ : يكون .

(*) الماهية لفظ منسوب إلى ما، والأصل المائية قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر إنه نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة. والماهية هى مطلب ما هو الذى يقابل مطلب هل هو، والأول يراد به الماهية، والثانى يراد به الوجود. فالماهية -إذن- هى ما به يجاب عن السؤال بما هو، أو هى ما به الشيء هو هو، وهى من حيث هى هى لاموجودة ولامعدومة، ولاكلى، ولاجزئى، ولاخاص ولاعام. (د.جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢، ص: ٣١٤، ٣١٥) .

(٢) أ : يوصف .

(٣) أ : تفيد ، ب :يفيد .

(٤) -ب .

(٥) غير واضحة فى ب .

(٦) ب : أن يكون .

(٧) ب : فيكون .

(٨) أ : سار .

(٩) ب : فان .

(١٠) -ب .

أن // يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه وإلا لامتنع[١] ذلك الحلول، فلايخلو[٢] ١٠ب
إما أن يكون[٣] المحل محتاجًا إلى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة، أو بالعكس فيسمى المحل موضوعًا والحال[٤] عرضًا .

وإذا ثبت هذا[٥]، فنقول: الجوهر هو الماهية التى إذا وجدت فى الأعيان كانت فى موضوع، وحينئذ[٦] يخرج عنه[٧] واجب الوجود، إذ له وراء الجوهر ماهية. وأما العرض، فهو الموجود فى الموضوع .

ثم الجوهر إن كان محلاً فهو[٨] الهيولى[٩]، وإن كان حالاً فهو الصورة؛ وإن لم يكن حالاً ولامحلاً، فإن كان مركبًا منهما[١٠] فهو الجسم؛ وإن لم يكن كذلك، فإن كان متعلقًا بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإلا فهو العقل .

والجوهر ليس جنسًا لهذه[١١] الأقسام، إذ لو كان جنسًا لكان ما يدخل تحته مركبًا من جنس وفصل؛ وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة لأنها تعقل الماهية البسيطة، [فلاتكون مركبة وإلا لزم انقسام الماهية البسيطة][١٢] الحالة فيها؛ هذا خلف[١٣].

---

(١) ب : امتنع .

(٢) نخ .

(٣) أ : كان .

(٤) ب : والحال فيه .

(٥) –ب .

(٦) ∴ : وح .

(٧) ب : منه .

(٨) – ب .

(٩) ب : فهيولى .

(١٠) ب : منها .

(١١) أ : لاحد هذه .

(١٢) –ب .

(١٣) ب : هف .

وأما أقسام العرض فتسعة: الكم، والكيف،والأين، والمتى[1] والإضافة، والملك، والوضع، والفعل والانفعال. أما الكم، فهو الذى يقبل المساواة واللامساواة لذاته[2]، وينقسم[3] إلى منفصل لذاته[4] كالعدد وإلى متصل قار الذات كالخط والسطح والثخن[5](*) وإلى متصل غير قار الذات وهو الزمان .

وأما الكيف، فهو هيئة فى شىء لاتقتضى[6] قسمة ولانسبة؛ وينقسم[7] إلى كيفيات محسوسة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر، وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة[8] الوجل. وإلى كيفيات نفسانية وهى[9] حالات كالكتابة فى ابتداء الخلقة[10] [والعلم قبل الرسوخ][11]، وملكات[12] كالكتابة بعد الرسوخ والعلم، وغير ذلك. وإلى كيفيات استعدادية نحو الدفع كالصلابة، أو نحو الانفعال[13] كاللين. وإلى كيفيات مختصة بالكميات، كالمثلثية والمربعية والزوجية والفردية للعدد.

---

(١) أ : متى .

(٢) -ب .

(٣) أ : فينقسم، ب: وتنقسم .

(٤) -ب .

(٥) أ : والتسخن .

(*) ثَخُنَ الشىءُ ثُخونَة وثِخنًا، فهو ثَخين: كثف وغَلُظَ وصَلُبَ والثخنة والثخن: الثقلة. (ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، جـ١٣، ص: ٧٧). ويقصد الأبهرى بالثخن هنا الجسم التعليمى المرسوم بما له طول وعرض وعمق، وهو أتم المقادير لاشتماله على الأبعاد الثلاثة. (الشيرازى: شرح الهداية، ص: ٢٦٧) .

(٦) ب : يقتضى .

(٧) ب : وتنقسم .

(٨) غير واضحة فى أ .

(٩) - أ، ب .

(١٠) غير واضحة فى أ ، ب .

(١١) -ب .

(١٢) أ : وإلى ملكات .

(١٣) أ : الافعال .

وأما // الأين، فهو حالة تحصل[1] للشيء بسبب حصوله فـي المكـان. وأمـا متى، فهو[2] حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان. وأمـا الإضافـة، فهـي حالة نسبية [متكررة كالإخوة وغير[3] متكررة][4] كالأبوة والبنـوة. وأمـا الملـك، فهو حالة تحصل[5] للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، ككـون[6] الإنسـان متقمصًا ومتعممًا. وأما الوضع، فهو هيئة حاصلة للشيء[7] بسـبب نسـبة أجزائـه بعضها إلى بعض وبسبب نسـبتها إلى الأمـور الخارجيـة، كالقيـام والقعـود. وأمـا الفعـل، فهـو حالـة تحصـل للشـيء بسبب تأثـيره فـي غـيره، كالقـاطع مـادام قاطعًا[8]. وأمـا الانفعـال، فهـو حالـة تحصـل للشـيء بسـبب تـأثره عـن[9] غـيره، كالمتسخن ما دام يتسخن. ١١أ

(١) ب : يحصل .

(٢) ب : فهي .

(٣) + أ .

(٤) –ب .

(٥) ب : يحصل .

(٦) ب : كون .

(٧) أ : للجسم .

(٨) ب : يقطع .

(٩) أ : من .

الفن الثانى: فى العلم بالصانع وصفاته

وهو مشتمل على فصول

فصل: فى إثبات الواجب لذاته:

وهو الذى إذا اعتبر من حيث هو هو لايكون قابلاً للعدم، وبرهانه أن نقول[١]: إن لم يكن فى الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حينئذ تكون[٢] جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته محتاج[٣] إلى علة خارجة[٤]. والعلم[٥] به بديهى، والخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته، فيلزم وجود واجب الوجود[٦] .

فصل:

فى أن وجود واجب الوجود نفس[٧] حقيقته، لأن وجوده لو كان زائدًا على حقيقته، عارضًا لها، لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرًا[٨] إلى الغير، فيكون ممكنًا لذاته. فلابد له[٩] من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة، يلزم أن يكون موجودًا[١٠] قبل الوجود لأن العلة الموجدة للشىء يجب تقدمها

---

(١) أ : تقول .

(٢) ب : يكون .

(٣) أ : فيحتاج .

(٤) أ : خارجية .

(٥) أ : وللعلم .

(٦) يضيف الناسخ فى ب: على تقدير عدمه ومح. وهذه العبارة مشطوب عليها فى أ .

(٧) ب : عين .

(٨) غير واضحة فى ب .

(٩) أ : أن يكون له .

(١٠) ب : موجوده .

على المعلول بالوجود، فيكون الشيء موجودًا قبل نفسه؛ هذا خلف[١].وإن كان غير تلك الماهية يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجًا إلى الغير، وهذا[٢] محال .

١١ب **فصل: في أن وجوب // الوجود وتعينه نفس ذاته:**

أما الأول، فلأن وجوب الوجود لو كان زائدًا على حقيقته لكان معلولاً لذاته، والعلة ما لم يجب وجودها استحال أن يوجد المعلول. وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات، فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه؛ هذا خلف[٣] .

وأما الثاني، فلأن تعينه لو كان زائدًا على حقيقته لكان معلولاً لذاته، والعلة ما لم تكن[٤] متعينة[٥] لايوجد المعلول، فيكون التعين[٦] حاصلاً قبل نفسه، وهذا[٧] محال[٨] .

فصل: في توحيد واجب الوجود:

لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متمايزين بأمر من الأمور، وما به الامتياز أما أن يكون تمام الحقيقة أو لايكون. لاسبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة، لكان وجوب الوجود خارجًا عن حقيقة كل واحد منهما؛ وهو محال[٩] لما بينا أن وجوب الوجود نفس حقيقية واجب الوجود. ولاسبيل[١٠] إلى الثاني لأن كل واحد منها حينئذ يكون مركبًا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب محتاج إلى غيره فيكون ممكنًا

---

(١) ب : هف .

(٢) ب : فهو .

(٣) ب : هف .

(٤) ∴ : يكن .

(٥) ∴ : معينة .

(٦) – ب .

(٧) أ : وهو .

(٨) ب : مح .

(٩) ب : مح .

(١٠) ب : لاسبيل .

بذاته؛ هذا خلف[1] .

فصل:

في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، أي ليس له حالة منتظرة؛ لأن ذاته تعالى[2] كافية فيما له من الصفات، [فيكون واجبًا من جميع جهاته. وإنما قلنا: إن ذاته كافية فيما له من الصفات][3] لأنها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من[4] غيره، فيكون حضور[5] ذلك غير[6] العلة[7] لوجود تلك الصفة وغيبته علة لعدمها .

ولو كان كذلك، لم يكن لذاته إذا اعتبرت[8] من حيث هي هي بلا شرط يجب[9] لها الوجود، لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها، فإن كان مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره، وإن كان مع عدمها من غيبته، وإذا لم يجب وجودها بلاشرط؛ لم يكن الواجب لذاته واجبًا لذاته؛ هذا خلف[10] .

فصل:

في أن الواجب لذاته لايشارك // الممكنات في وجوده [لأنه لو كان مشاركًا للممكنات في وجوده] [11]. فالوجود من حيث هو وجود[12] إما أن ١٢أ

---

(١) ب : هف .

(٢) – أ .

(٣) – أ .

(٤) ∴ : عن .

(٥) أ : حصول .

(٦) ∴ : الغير .

(٧) ∴ : عله .

(٨) ب : اعتبر .

(٩) ب : ان يجب .

(١٠) ب : هف .

(١١) – ب .

(١٢) – أ .

يجب له التجرد أو اللاتجرد، أو لايجب له شيء منهما[1]؛ فإن وجب له التجرد يلزم أن يكون وجود الممكنات وجودًا[2] مجردًا غير عارض للماهيات، وهو محال، لأنا نعقل المسبّع مع الشك في وجوده الخارجي[3]؛ فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلومًا ومشكوكًا في حالة واحدة، وهو محال[4]. وإن وجب اللاتجرد (لما كان)[5] وجود البارى تعالى مجردًا، هذا خلف[6]. وإن لم يجب له شيء منهما لكان كل واحد منهما ممكنًا له، فيكون بعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده إلى الغير، فلا تكون[7] ذاته كافية فيما له من الصفات؛ هذا خلف[8] .

فصل:

في أن الواجب عالم بذاته (لأنه مجرد)[9] عن المادة، وكل مجرد عن[10] المادة[11] عالم بذاته لأن ذاته حاصلة عنده[12]؛ فيكون عالمًا بذاته[13]، لأن العلم هو حضور[14] صورة[15] الشيء مجردة عن المادة ولواحقها؛ فالبارى عالم بذاته .

---

(١) ب : منها .

(٢) – أ .

(٣) أ : الخار ، +أ : جى .

(٤) ب : مح .

(٥) أ : لكان، +أ : لما كان .

(٦) ب : هف .

(٧) ∴ : يكون .

(٨) ب : هف .

(٩) أ : لأن ذاته مجردة .

(١٠) – أ .

(١١) – أ .

(١٢) – ب .

(١٣) –ب .

(١٤) ب : حصول .

(١٥) ب : حقيقة

هداية : تعقل الشيء لذاته لايقتضى التغاير بين العاقل والمعقول، لأن العلم هو حضور[1] صورة[2] الشيء مجردة؛ وهذا المعنى[3] أعم من حضور حقيقة الشيء المغاير. ولايلزم من كذب الأخص كذب الأعم؛ ولأن كل واحد من الناس يعقل[4] ذاته لذاته، وإلا لكان له نفسان إحداهما[5] عاقل والأخرى[6] معقول؛ هذا خلف[7].

فصل:

فى أن الواجب لذاته عالم بالكليات لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة يجب أن يكون عالمًا بالكليات. أما الصغرى، (فقد مر ذكرها)[8]؛ وأما الكبرى، فلأن كل مجرد بالإمكان[9] العام[10] يمكن أن يُعقل، وهذا بديهى لاخفاء فيه. وكل ما يمكن أن يعقل[11] يمكن أن يعقل كل واحد من المعقولات لامحالة، فيمكن أن يقارنه صور سائر المعقولات فى النفس[12]. فإن[13] الإدراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها[14]. (وكل ما يمكن أن يقارنه صور[15] سائر المعقولات فى العقل، يمكن أن يقارنه

---

(١) ب : حصول .

(٢) ب : حقيقة .

(٣) - أ .

(٤) ب : تعقل .

(٥) ∴ : أحدهما .

(٦) ∴ : والآخر .

(٧) ب : هف .

(٨) ب : فبينه .

(٩) - أ .

(١٠) - أ .

(١١) أ : يعقل، +أ : وحده .

(١٢) أ : العقل .

(١٣) أ : لان .

(١٤) أ : ولواحقها فى العقل .

(١٥) - أ .

سائر المعقولات لذاته في[1] الخارج[2])[3] وكل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام يجب وجوده له، وإلا لكان له حالة منتظرة؛ هذا خلف[4] .

فإن قيل : لو كان البارى تعالى[5] عالمًا بالكليات[6]، لكان فاعلاً لتلك ١٢ب الصورة// قابلاً لها ؛ وهو محال[7]، لأن القابل هو الذى يستعد للشيء، والفاعل هو الذى يفعل الشيء؛ والأول غير الثاني، فيلزم التركيب. قلنا: لم لايجوز أن يكون الشيء الواحد مستعدًا للشيء التصورى ومفيدًا له ، وهذا لأن معنى كونه مستعدًا للشيء لايمتنع لذاته أن يتصور. ومعنى كونه فاعلاً إنه مقدم بالعلية على ذلك التصور، فلم قلتم أنهما[8] متنافيان. ومن اعتقد أن علم البارى تعالى[9] بالأشياء نفس ذاته، فقد[10] نفى العلم بحقيقته[11].

فصل:

فى أن (واجب الوجود)[12] لذاته عالم بالجزيئات على وجه كلى لأنه يعلم[13] أسبابها، فوجب أن يكون عالمًا بها لأن من علم العلة وجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاتها وإلا لما كان عالمًا بها. لكن لايدركها مع تغيرها وإلا لكان يدرك تارة منها إنها موجودة غير معدومة، وتارة يدرك منها إنها معدومة غير

---

(١) – من + أ .

(٢) – من + أ .

(٣) + أ .

(٤) ب : هف .

(٥) أ : تع ، – ب .

(٦) – أ .

(٧) ب : مح .

(٨) ب : بانها .

(٩) أ : تع .

(١٠) أ : اعتقد .

(١١) أ : بالاشياء بالحقيقة .

(١٢) أ : الواجب .

(١٣) ب : تعلم .

موجودة. فيكون لكل واحد منهما[1] صورة عقلية على حدة ولا واحد[2] من الصورتين تبقى[3] مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات؛ هذا خلف[4]. [بل يدرك على وجه[5] كلى كما تعلم الكسوف الجزئى بعينه، فإنك تقول فيه بإنه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شماليًا نصفه[6] كذا .

وهكذا إلى جميع العوارض لكنك ما علمته جزئيًا، لأن ما علمته لايمنع الحمل على كثيرين. وهذا العلم غير كاف لوجود ذلك[7] الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم إليه المشاهدة؛ ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى[8] سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى .

فصل:

فى أن واجب[9] الوجود مريد للأشياء وجواد؛ أما إرادته، فلأن كل شيء هو معلوم عند المبدأ[10]، وهو خير غير مناف لماهيته[11] فائض عن ذات المبدأ[12] وكماله؛ فذلك الشيء مرض له، وهذا هو الإرادة .

وأما جوده[13]، فنقول: الواجب لذاته إما أن يفعل لقصد وشوق إلى

---

(١) ب : منها .

(٢) ب : واحدة .

(٣) ب : يبقى .

(٤) ب : هف .

(٥) ب : نحو .

(٦) ب : نصفيا .

(٧) ب : لك، + ب: ز .

(٨) أ : تع .

(٩) أ : الواجب .

(١٠) ب : المبداء .

(١١) ب : الماهية .

(١٢) ب : المبداء .

(١٣) ب : جواده .

كمال[1] أو يفعل لأنه نظام الخير فى الوجود، فيوجد الأشياء على ما ينبغى لا لغرض وشوق. والأول محال[2] لما بينا أن واجب الوجود ليس له كمال منتظر // ١٣أ فالقسم الثانى حق، وهو الجواد .

(١) ب: الكمال .

(٢) ب : مح .

الفن الثالث فى الملائكة

وهى العقول المجردة، وهو مشتمل على فصول

فصل: فى إثبات العقل:

وبرهانه: إن الصادر عن المبدأ(١) الأول إنما هو الواحد لأنه بسيط، والبسيط لايصدر عنه إلا الواحد. وذلك الواحد إما أن يكون هيولى، أو صورة، أو عرضًا، أو نفسًا، أو عقلاً. لاجائز أن يكون هيولى، لأنها لاتقوم بالفعل بدون الصورة. ولاجائز أن يكون صورة، لأنها لايتقدم بالعلية على الهيولى. ولاجائز أن يكون عرضًا، لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر. ولاجائز أن يكون نفسًا، وإلا لكان(٢) فاعلاً(٣) قبل وجود الجسم، وهو محال(٤). إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام، فتعين أن يكون عقلاً، وهو(٥) المطلوب .

فصل: فى إثبات كثرة العقول:

وبرهانه: إن المؤثر فى الأفلاك إما أن يكون عقلاً واحدًا، أو فلكًا واحدًا، أو عقولاً(٦) متكثرة(٧) لاجائز أن يكون عقلاً واحدًا لاستحالة صدور جميع(٨) الأفلاك عن عقل واحد، لما بينا أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد. ولاسبيل إلى الثانى لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر، فإما(٩) أن يكون الحاوى علة لوجود

---

(١) ب : المبداء .

(٢) ب : لكانت .

(٣) ب : فاعلة .

(٤) ب : مح .

(٥) – ب .

(٦) غير واضحة فى ب .

(٧) غير واضحة فى ب .

(٨) غير واضحة فى ب .

(٩) ∴ : أما .

المحوى أو على العكس. لاسبيل إلى الثانى لأنه أخس[1] وأصغر، والأخس[2] والأصغر استحال أن يكون سببًا للأشرف الأعظم .

ولاجائز أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى[3]، لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرًا عن وجود الحاوى، لأن وجوب وجود المعلول[4] متأخر[5] عن وجود العلة. وإذا كان كذلك، فعدم المحوى مع وجود الحاوى لايكون ممتنعًا لذاته، وإلا لكان وجوده معه لامتأخرًا عنه، وقد فرضناه متأخرًا عنه؛ هذا[6] خلف[7]. وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكنًا، كان الخلاء ممكنًا لذاته؛ هذا خلف[8].فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكثرة.

١٣ب **هداية:** الحاوى مع سبب المحوى // وهو العقل الثانى معًا، مع أن السبب متقدم على المحوى بالعلية[9]، والحاوى ليس بمتقدم[10] لأن السبب متقدم[11] بالعلية؛ وما مع المتقدم بالعلية لايجب أن يكون متقدمًا .

هداية : الحاوى والمحوى كل واحد منهما[12] ممكن لذاته، وذلك لايقتضى الخلاء، لأن الخلاء لايلزم من ذلك، وإنما يلزم عن وجود الحاوى وعدم المحوى، وذلك غير ممكن .

---

(١) ب : احس .

(٢) ب : الاحس .

(٣) أ : المحوى عليه .

(٤) + أ .

(٥) أ : متا ، +أ : خر .

(٦) -ب .

(٧) -ب .

(٨) ب : هف .

(٩) -ب .

(١٠) ب : بمقدم .

(١١) ب : مقدم .

(١٢) ب : منها .

فصل: في أزلية العقول وأبديتها:

أما كونها[١] أزلية، فلوجوه[٢] إحدها[٣]: أن[٤] واجب الوجود مستجمع لجملة ما لابد منه في تأثيره في معلوله، وإلا لكان له حالة منتظرة؛ هذا خلف[٥]. والعقول أيضًا مستلزمة لجملة ما لابد منه[٦] في تأثير بعضها في بعض، لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شيء منها حادثًا. وكل حادث مسبوق بمادة فيكون هي مادية، هذا خلف[٧]. ويلزم من[٨] هذا[٩] أزليتها، لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته[١٠] التامة[١١].

وأما كونها أبدية، فلانه لو انعدم شيء منها لانعدم أمر من الأمور المعتبرة في وجودها، فيكون البارى تعالى[١٢] أو شيء من العقول قابلاً للتغير والحوادث؛ هذا خلف[١٣].

فصل: في كيفية توسط العقول بين البارى تعالى[١٤] وبين العالم الجسماني:

قد ثبت أن واجب الوجود واحد، وأن[١٥] معلوله الأول هو العقل المحض،

---

(١) ب : كونه .

(٢) – أ .

(٣) – أ .

(٤) أ: فلان .

(٥) ب : هف .

(٦) ∴ : منها .

(٧) ب : هف .

(٨) ب : منها .

(٩) –ب .

(١٠) ب : العلة .

(١١) ب : التامة لما عرفت .

(١٢) أ :تسع .

(١٣) ب : هف .

(١٤) –ب ، أ : تع .

(١٥) – أ ، ب .

والأفلاك معلولات العقول؛ لكن الأفلاك كثرة، فيكون مبادئها كثرة لما بينا أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد. والعقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة، لكن لاباعتبار صدوره عن واجب الوجود، بل باعتبار أن له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لوجود[1] علتها، فيلزمه وجوب الوجود بالغير وإمكان الوجود لذاته؛ فيكون بأحد هذين الاعتبارين مبدءًا[2] للعقل الثانى، وبالاعتبار الآخر[3] مبدءًا[4] للفلك. والمعلول الأشرف يجب أن يكون[5] تابعًا للجهة التى
١٤أ هى أشرف جهات العقل ، فيكون// بما هو موجود واجب الوجود[6] بالغير مبدأ[7] للعقل الثانى، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ[8] للفلك الأول[9].

وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك[10] إلى أن ينتهى إلى العقل التاسع، فيصدر عنه عقل عاشر وهو مبدأ[11] للعناصر ومدبر[12] لما تحت كرة القمر[13] وهو العقل الفعال، فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة المختلفة بشرط استعداد الهيولى، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة[14] من جهة العقل المفارق وإلا لما تغير، بل استعدادها[15] بسبب الحركات السماوية .

---

(١) - أ .

(٢) ب : مبدءًا، أ : مبدا .

(٣) ب : الاعتبار .

(٤) ب : مبدءًا، مبدا .

(٥) أ : يكون هو .

(٦) - ب .

(٧) ب : مبداء .

(٨) ب : مبداء .

(٩) - أ .

(١٠) أ : وذلك .

(١١) ب : مبداء .

(١٢) أ : مبدا ، ب : مدير .

(١٣) ب : القمرة .

(١٤) - أ .

(١٥) أ : امتدادها .

وكل حادث مسبوق بشرط سبق حادث، لأن الحركة المحدثة إما أن توجد[1] دائمًا أو بعد حدوث حادث آخر. لاسبيل إلى الأول وإلا لزم دوام الحادث[2]. [وهذه الحوادث، إما أن يوجد على الاجتماع، أو على التعاقب. لاسبيل إلى الأول وإلا لزم أمور لها ترتب في الوجود بلانهاية][3]، وهو محال[4]. فقبل كل حركة حركة، وقبل كل حادث حادث لا إلى أول .

فإن قيل: لم قلتم إنه يستحيل ترتب أمور غير[5] متناهية؛ قلنا لأنا[6] نقول[7]: إذا أخذنا[8] جملتين أحديهما من مبدأ[9] معين إلى غير النهاية، وأخرى[10] مما قبله بمرتبة واحدة. وأطبقنا الثانية على الأولى[11]، بأن يقابل الجزء الأول[12] من الجملة الثانية بالجزء الأول من الأولى، والثاني بالثاني. فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية، أو ينقطع[13] الثانية .

لاسبيل إلى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص، هذا خلف[14]. فيلزم الانقطاع، فيكون الجملة الثانية متناهية، والأولى زائدة عليها بعدد متناه؛ والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب أن يكون متناهيًا .

---

(١) ب : يوجد .

(٢) ب : الحادثات .

(٣) – أ .

(٤) ب : مع .

(٥) –ب .

(٦) – أ .

(٧) – أ .

(٨) ب : اخذناها .

(٩) ب : مبداء .

(١٠) ب : والاخرى .

(١١) ب : الاول .

(١٢) – أ .

(١٣) أ : فينقطع .

(١٤) ب : هف .

خاتمة فى أحوال الآخرة :

هداية: النفس بعد خراب البدن إما أن تفسد، أو تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ(*)، أو تبقى موجودة . لاسبيل إلى[1] الأول إذ[2] النفس لاتقبل الفساد وإلا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل لأن الفاسد بالفعل[3] غير القابل له، فتكون[4] مركبة؛ هذا خلف[5]. ولا[6] سبيل إلى الثانى لأن النفوس حادثة على ما مر، فيكون التناسخ محالاً[7] لأن البدن الصالح للنفس

١٤ب // كاف فى فيضان النفس عن مبدأها[8] .

وكل بدن يصلح لأن يتعلق به نفس، فلو تعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران، وهو محال[9]؛ إذ لايشعر كل واحد من ذاته إلا نفسًا واحدة؛ فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت .

هداية: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، كالحلو عند الذوق والنور عند البصر. والملائم للنفس الناطقة إنما هو إدراك المعقولات بأن يتمكن[10]

(*) التناسخ: تناسخوا الشيء، تداولوه، وتناسخت الأزمنة، تتابعت. والتناسخ هو انتقال النفس بعد الموت إلى جسم آخر نباتى أو حيوانى أو إنسانى. قال بهذه الفكرة فيثاغورس، ومن المرجح أنه قد أخذها من الفلسفة الهندية. وقد استعان أفلاطون بهذه الفكرة فى التدليل على خلود النفس.
(د.مراد وهبه: المعجم الفلسفى، ص: ١٣١، ١٣٢) .

(١) – ب .

(٢) ب : اذا .

(٣) – أ .

(٤) ∴ : فيكون .

(٥) ب : هف .

(٦) ب : لا .

(٧) ب : مح .

(٨) ب : مبداءها .

(٩) ب : مح .

(١٠) –ب .

ويتصور[1] قدر (ما يمكن أن يتبين)[2] من الحق الأول، وهو أنه واجب الوجود لذاته فى جميع جهاته برىء عن النقائص، منبع لفيضان الخير على الوجه الأصوب، لاينحل .

ثم إدراك ما يترتب بعده من العقول المجردة، والنفوس[3] الفلكية، والأجرام[4] السماوية، والكائنات العنصرية، حتى يصير بحيث يرتسم فيها جميع الموجودات على الترتيب الذى هو بها. وهذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، فيكون اللذة حاصلة. وإنما قلنا: إن هذا الإدراك حاصل بعد الموت لأن النفس[5] لاتحتاج[6] فى تعقلاتها إلى الآلة[7] الجسدانية[8]؛ فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت؛ فيكون اللذة حاصلة، وعدم حصولها حالة[9] تعلق النفس بالبدن، إنما كان لقيام المانع، وهو التعلقات[10] البدنية والعلائق الجسمانية .

هداية: الألم إدراك المنافى من حيث هو مناف، والمنافى للنفس الناطقة إنما هو الهيئة المضادة[11] للكمال. فالنفس[12] إذ فارقت البدن[13] وتمكنت فيها الهيئات المضادة[14] للكمال، فأدركت المنافى من حيث هو مناف، فيعرض[15]

---

(١) ب : يتصور .

(٢) أ : ما يتبين أنه من ، ب : ما يمكن أن ينال .

(٣) غير واضحة فى أ .

(٤) ب : الاجسام .

(٥) ب : النفوس .

(٦) ب : لايحتاج .

(٧) أ :الالات .

(٨) أ : الجسمانيات .

(٩) أ : حاصلة .

(١٠) ب : الشواغل .

(١١) ب : المتضادة .

(١٢) أ : والنفس .

(١٣) – أ ، ب .

(١٤) ب : المتضادة .

(١٥) ب : فنمرض .

فيها الألم .

هداية : النفس الكاملة بالاعتقادات[1] البرهانية إذا حصل لها التنزه[2] عن العلائق الجسمانية[3]، اتصلت بالعالم القدسى فى حضرت جلال رب العالمين فى[4] مقعد[5] صدق عند مليك مقتدر[*] . فإن لم يحصل لها التنزه[6]// عن العلائق الجسمانية[7]، بل يبقى[8] فيها الهيئات المادية[9] تصير[10] بسبب تلك الهيئات المادية محجوبة عن الاتصال بالسعادة. فتتأذى[11] بها أذى عظيمًا[12]، لكن ليس هذا الأمر لازمًا، بل الأمر[13] عارض غير لازم؛ فيزول (الألم الذى كان لأجله)[14].

هداية: النفوس الناطقة إذ ظهر[15] لها أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم، لزم لها من هذا الكسب[16] شوق[17] إلى[18] الكمال. فإذا

---

(١) أ : بالاعتقاء، + أ: دات .

(٢) ب : التنزيه .

(٣) ب : الجسدانية .

(٤) - أ .

(٥) أ : عقصد .

(*) والأبهرى هنا يستعين بقوله تعالى ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (سورة القمر،آية رقم ٥٥).

(٦) ب : التنزيه .

(٧) ب : الجسدانية .

(٨) ب : بقى .

(٩) أ : الباطلة .

(١٠) ب : يصير .

(١١) ب : فيتاذى .

(١٢) أ : عقيما .

(١٣) أ : لامر .

(١٤) ب : مع ترك الأفعال التى كانت تلك الهيئة بتكثرها .

(١٥) +ب .

(١٦) -ب .

(١٧) أ : تشوق .

(١٨) -ب .

فارقت البدن[1] وليس معها سبب الكمال يعرض لها الألم العظيم، وهو ألم النار الروحانية الموقدة التى تطلع على الأفئدة[*] .

هداية: النفوس الناطقة التى لم تكتسب[2] العلم والشرف، إذا[3] فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية الرديئة[4]، حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الألم العظيم[5]؛ فكانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرا[**] .

وأما إذا لم يكن خالية عن[6] الهيئات البدنية الرديئة[7]، فيتألم بفقدان البدن ويبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق، فيكون فى غصّة وعذاب أليم[***] .

ومن أراد استقصاء[8] فى الحكمة والوقوف على[9] مذهب[10] الحكماء[11]، فليرجع إلى كتابنا المسمى بزبدة الأسرار .

تمت الهداية وربنا الهادى إلى الصواب

علقه بيده الفقير الفانى عبد الغنى أبو ارقيه الشنوانى[12] .

---

(١) – أ، ب .

(*) والأبهرى هنا متأثر بقوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ . الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾. (سورة الهمزة، آية ٦، ٧) .

(٢) أ : تكسب ، ب : يكتسب .

(٣) ب: فاذا .

(٤) – أ .

(٥) – أ .

(**) أى ناقصة ، أى التفطن الذى يحصل منه بمجرد الشوق دون أن يبعث صاحبها تحصيل الكمال. (الشيرازى : شرح الهداية ، ص : ٣٩٤) .

(٦) أ : من .

(٧) – أ .

(***) والأبهرى هنا متأثر بقوله تعالى : ﴿وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾ . (سورة المزمل، آية ١٣) .

(٨) ب : استفصار .

(٩) أ : عليها .

(١٠) – أ .

(١١) – أ .

(١٢) فى ب : والله ولى التوفيق .. تمت كتابة الهداية بعون الهادى للصراط المستقيم فى الهداية .

أولاً : فهرس المصطلحات

ثانياً فهرس الكتب

مصادر التحقيق ومراجعه

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس): رسالة فى الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمير الأعسم) ، الهيئة العامة للكتاب ، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م .

٢- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) : لسان العرب ، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ (الجزء الثالث عشر) .

٣- بيرجستراسر : أصول نقد النصوص ونشر الكتب (مجموعة محاضرات ألقيت بجامعة فاروق الأول سنة ٣١-١٩٣٢م) ، أعده وقدم له : د. محمد حمدى البكرى، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٤- التهانوى (محمد على) : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق : د. لطفى عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية : د. عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٧م .

٥- الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى ، الطبعة الثانية ، بيروت، ١٩٨٥م.

٦- جلال الدين السيوطى : المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، محمد أحمد جاد المولى، على محمد البجاوى ، الطبعة الثانية ، القاهرة، بدون تاريخ .

٧- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى - مكتبة المدرسة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

٨- جيرار جهامى (دكتور) : موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، مكتبة لبنان ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٩م .

٩- سيف الدين الآمدى : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم : د. حسن محمود الشافعى، القاهرة، ١٩٨٣م .

١٠- صدر الدين الشيرازى : شرح الهداية الأثيرية ، نسخة خطية بقلم ميرزا عبد الكريم الشيرازى .

١١- عبد السلام هارون : تحقيق النصوص ونشرها ، الطبعة الثانية ، القاهرة، ١٩٦٥ .

١٢- مراد وهبة (دكتور) : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٧٩م .

١٣- نورى حمودى القسيى وسامى مكى العانى (دكتور) : منهج تحقيق النصوص ونشرها ، بغداد ، ١٩٧٥م.

فهرس الموضوعات


Bibliotheca Alexandrina
